v. Aster, Kant

80

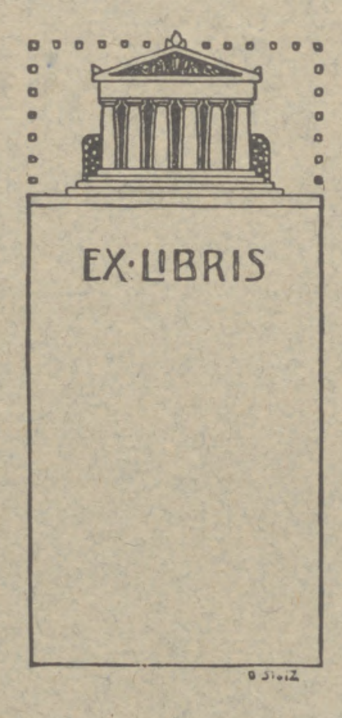
Kant

von

E. von Aster



Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig.


EX·LIBRIS

Wissenschaft und Bildung

Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens
Herausgegeben von Privatdozent Dr. Paul Herre

Im Umfange von 130—180 Seiten
Geh 1 M. Originalleinenbd. 1.25 M.

Die Sammlung bringt aus der Feder unserer berufensten Gelehrten in anregender Darstellung und systematischer Vollständigkeit die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung aus allen Wissensgebieten.

Sie will den Leser schnell und mühelos, ohne Fachkenntnisse vorauszusetzen, in das Verständnis aktueller wissenschaftlicher Fragen einführen, ihn in ständiger Fühlung mit den Fortschritten der Wissenschaft halten und ihm so ermöglichen, seinen Bildungskreis zu erweitern, vorhandene Kenntnisse zu vertiefen, sowie neue Anregungen für die berufliche Tätigkeit zu gewinnen. Die Sammlung „Wissenschaft und Bildung" will nicht nur dem Laien eine belehrende und unterhaltende Lektüre, dem Fachmann eine bequeme Zusammenfassung, sondern auch dem Gelehrten ein geeignetes Orientierungsmittel sein, der gern zu einer gemeinverständlichen Darstellung greift, um sich in Kürze über ein seiner Forschung ferner liegendes Gebiet zu unterrichten. Ein planmäßiger Ausbau der Sammlung wird durch den Herausgeber gewährleistet. Abbildungen werden den in sich abgeschlossenen und einzeln käuflichen Bändchen nach Bedarf in sorgfältiger Auswahl beigegeben.

Über die bisher erschienenen Bändchen vergleiche den Anhang



Kant.

M. Kersten

Wissenschaft und Bildung
Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens
Herausgegeben von Privatdozent Dr. Paul Herre
80

Immanuel Kant

Von

Dr. E. von Aster
Privatdozent an der Universität
München

Mit einem Porträt



1909
Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

Druck von C. G. Naumann in Leipzig

Vorwort

Dem Verfasser schwebte als Hauptziel des kleinen Buches eine Einführung in das Verständnis der Kantschen Philosophie vor. Er hofft, daß es in dieser Hinsicht auch denjenigen von Nutzen sein kann, die in eigner Lektüre die kritischen Hauptwerke kennen lernen wollen.

Die Absicht der folgenden Darstellung ist also nicht darauf gerichtet, die Kantsche Philosophie aus ihren exakt gezeichneten historischen Bedingungen heraus zu erklären; ebensowenig strebt sie danach, das rein Persönliche in Kant zu erfassen oder ihn gewissermaßen als philosophierenden Typus zu zeichnen. Endlich will sie nicht auf der Grundlage eines vorausgesetzten eigenen Standpunktes sich bestimmten Kantischen (oder vermeintlich Kantischen) Thesen kritisch gegenüber stellen. Was angestrebt wurde, war vielmehr eine sachliche Wiedergabe der beherrschenden Probleme und des inneren Gedankenganges, die den modernen Leser in den Stand setzen sollte, nach Möglichkeit diesen Dingen selbständig nach-denkend zu folgen.

Soviel das Buch der modernen Kantliteratur, insbesondere den Werken von Cohen und Stadler verdankt (in bezug auf die Ethik möchte ich noch Th. Lipps ethische Untersuchungen in ihrer Beziehung zu Kant erwähnen), kann es doch meiner Meinung nach den Anspruch erheben, in nicht unwesentlichen Punkten eine eigene Auffassung zu vertreten. Angesichts des Umfanges der Literatur klingt das vielleicht anmaßend; die Rechtfertigung muß dem Buch selbst überlassen bleiben. Den meisten Bedenken dürfte die Darstellung der transzendentalen Ästhetik begegnen, ich weise deshalb noch zur Ergänzung auf einen Aufsatz von mir aus dem Jahre 1903 im Archiv für Geschichte der Philosophie[1]) hin, der sich mit denselben Dingen beschäftigt.

München, im September 1909

Der Verfasser.

---

[1]) Bd. XVI, Heft 2 u. 3: „Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V.“

Inhalt

I. Kants Leben.

Als Sohn eines Sattlermeisters wurde Immanuel Kant am 22. April 1724 in Königsberg i. Pr. geboren. Seine Familie gehörte den ärmeren Schichten des Mittelstandes an, eine Handwerkerfamilie, die auf den Verdienst des Vaters angewiesen war. Die Aufgabe, die dem Sattler Joh. Georg Kant damit zufiel, war keine leichte. Die Familie war zahlreich und die Mutter starb, als das jüngste Kind erst 2, Immanuel 13 Jahre alt war. Dennoch gelang es ihm, ohne Schulden durchs Leben zu kommen und seinen Kindern eine angemessene und sorgfältige Erziehung zuteil werden zu lassen, freilich „viel Freuden“, so heißt es auf einem Blatt, auf dem Immanuel Kant den Tod seines Vaters vermerkt, „hat ihn der Herr in diesem Leben nicht genießen lassen.“ So hatte Kant in seinem Vater das Bild eines unermüdlich pflichttreuen, arbeitsamen und sparsamen Mannes vor sich, und durch Beispiel, Erziehung und Gewöhnung sind ihm selbst diese bürgerlichen Tugenden als etwas Selbstverständliches in Fleisch und Blut übergegangen, wozu freilich eine angeborene Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit in allen Äußerlichkeiten des Lebens das ihrige tat.

Und noch in einem Punkt waren die Eindrücke des Elternhauses für ihn von Bedeutung. Die Geistesrichtung beider Eltern hatte einen entschieden religiösen Charakter und zwar im Geist und Sinn des protestantischen Pietismus. Der Pietismus legt auf der einen Seite Wert auf eine streng orthodoxe Fassung und Bewahrung der Lehre, auf der andern Seite aber pflegt er ein ausgeprägtes praktisches Christentum. Jene orthodoxe dogmatische Seite mag den Eltern Kants verhältnismäßig fern gelegen haben, sie haben jedenfalls die Lehren ihrer Kirche gläubig hingenommen, sind aber sicher viel zu nüchtern und klar, praktisch-verständig denkende Menschen gewesen, um in solchen Dingen irgendwelcher Mystik und Schwärmerei zuzuneigen. Dagegen waren sie unablässig bemüht, ihr ganzes Leben mit dem milden

und versöhnlichen Geist des Evangeliums zu erfüllen, praktische Christen zu sein. Der Eindruck, den Kant von diesem religiösen Geist seines Elternhauses erhielt, spiegelt sich am besten in seinen eigenen Worten: „Man mag," sagt er einmal, „dem Pietismus nachsagen, was man will, die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. — Einst brachen zwischen dem Riemer- und Sattlergewerbe Streitigkeiten aus, unter denen auch mein Vater erheblich litt. Aber selbst bei der häuslichen Unterhaltung wurde dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt und mit einem festen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran mich nie verlassen wird."

Nach 8jährigem Schulbesuch wurde Kant 1740 an der Königsberger Universität immatrikuliert. Von den Absichten, mit denen er das Studium begann, ist uns nichts bekannt, sicher wissen wir jedoch, daß er in der ganzen Studienzeit in seinem Kolleghören keineswegs einseitig gewesen ist, daß er alle möglichen Wissensgebiete wenigstens kennen zu lernen bemüht war. So hat er eine Zeitlang mit solchem Eifer und Erfolg an theologischen Vorlesungen teilgenommen, daß der Professor — Konsistorialrat Schultz, der auch den Eltern Kants nahe gestanden hatte — auf ihn aufmerksam wurde und ihn seiner Unterstützung versicherte, falls er sich dem geistlichen Stande widmen wolle. Worauf Kant erwiderte, daß er nur „aus Wißbegierde" jene Vorlesungen besucht habe.

Vor allen Dingen aber nahmen sein Interesse mehr und mehr die Naturwissenschaften in Anspruch, die ihm auf dem Gymnasium offenbar ganz unbekannt geblieben waren und unter den Naturwissenschaften wieder die grundlegende und exakteste derselben: die mathematische Physik. In sie wurde er eingeführt durch den Professor Martin Knutzen von der Königsberger Universität, der ihn zugleich auf das Werk hinwies, das auf Kants Denken in dieser Hinsicht den tiefsten Einfluß übte: auf die „Philosophia naturalis" des berühmten Engländers Isaac Newton, des Vaters der neueren mechanischen Naturwissenschaft.

1746 starb sein Vater und es mag vielleicht damit im Zusammenhang gestanden haben, daß Kant sein Universitätsstudium abbrach und eine Hauslehrerstelle in der Umgebung Königsbergs annahm. Noch vorher aber schloß er seine erste Publikation ab, die Schrift „Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte“, eine erste Frucht seiner physikalischen Studien. Wissenschaftlich betrachtet ist die Schrift im wesentlichen ein Fehlgriff, aber Gegenstand und Ton sind für Kant charakteristisch: er unternimmt es in dieser Erstlingspublikation, eine Frage zu entscheiden, in der die beiden größten Naturphilosophen der Vergangenheit (Leibniz und Descartes) in ihren Anschauungen sich schroff gegenüberstanden und die die ganze Naturwissenschaft der Zeit in zwei Lager teilte; und der Ton, in dem er diese Frage — es handelt sich um das physikalische Kraftmaß — behandelt, zeigt, bei aller Bescheidenheit des Auftretens, daß er in der Entscheidung sachlicher Probleme sich durch die Autorität keines noch so berühmten Namens beirren läßt.

Über seine Hauslehrertätigkeit hat Kant später ziemlich abfällig geurteilt. Jedenfalls hat sich in ihm während dieser Zeit die Überzeugung befestigt, daß diejenige Tätigkeit, auf die ihn Fähigkeit und Interessen in erster Linie hinwiesen, die wissenschaftliche Arbeit und die akademische Lehrtätigkeit sei. So kehrte er denn, sobald es ihm möglich war, nach Königsberg zurück, promovierte mit einer physikalischen Schrift über das Feuer und habilitierte sich noch in demselben Jahr 1754 als Privatdozent für Logik, Metaphysik, Mathematik und Physik.

Privatdozent ist Kant 15 Jahre geblieben. Daß in dieser Zeit seine pekuniäre Lage eine ziemlich gedrückte war, ist selbstverständlich. Seine angeborene und anerzogene Sparsamkeit und Anspruchslosigkeit und seine unermüdliche Arbeitskraft halfen ihm solche Widerwärtigkeiten ertragen. Große Leidenschaften, die er hätte bekämpfen müssen, starke seelische Erschütterungen blieben ihm dabei erspart, aber dafür hatte er einen nicht minder aufreibenden, weil unablässigen Kampf mit seinem stets schwächlichen und kränklichen Körper zu führen: Eine enge Brust ließ ihn beständig an Atemnot leiden, Kopfschmerzen und Augenflimmern waren keine seltenen Gäste. Nur durch äußerste Willensanspannung, verbunden mit einer außerordentlichen Regelmäßigkeit des Lebens, die freilich auf Fernerstehende den Eindruck einer schrecklichen Pedanterie machen mußte, gelang es Kant, diese

Hemmnisse zu überwinden und sich so der wissenschaftlichen Arbeit zu widmen, wie er es nun einmal als seine Lebensaufgabe betrachtete. Dabei war er nichts weniger als ein vertrockneter und griesgrämiger Pedant, er besaß Humor, er war ein liebenswürdiger, geistreicher und gerngesehener Gesellschafter, er liebte es auch bei sich Gäste zu sehen und bei solchen Gelegenheiten pflegte eine ruhige und behagliche Fröhlichkeit von ihm auszuströmen. Auch das Reisen mußte er sich seiner Gesundheit wegen versagen, sein Interesse an fremden Gegenden und Städten aber, wie an den geographischen Entdeckungen war rege, und er suchte es durch Lesen von Reisebeschreibungen zu befriedigen, wobei ihm eine seltene Fähigkeit, das bloß Beschriebene auch in der Phantasie vorzustellen, zu Hilfe kam.

Schließlich verfolgte er auch die politischen Verhältnisse, so wenig er sich aktiv damit befaßte; in der späteren Zeit seines Lebens ergriff ihn insbesondere mächtig die französische Revolution, deren Tendenz er ebenso billigte, wie er ihre Ausschreitungen verurteilte.

Und nun ein Blick auf die Arbeiten Kants in dieser ersten Periode seiner wissenschaftlichen Entwicklung.

Das Studium Newtons regte Kant wie schon gesagt, zu seinen ersten selbständigen Arbeiten an. An Newtons Namen knüpft sich als seine größte wissenschaftliche Leistung die Entdeckung des Gravitationsprinzips. Eine kurze Überlegung möge verdeutlichen, worin die Bedeutung dieser Entdeckung lag und in welchem Licht sie den Zeitgenossen erscheinen mußte. Wenn die Planeten und Kometen mit wechselnder Geschwindigkeit in bestimmten, übereinstimmenden und doch auch wieder verschiedenen Bahnen die Sonne umkreisen, wenn die Planeten in ebenfalls bestimmten Bahnen von ihren Monden umzogen werden, so scheint dies ganze wundervolle und doch so sicher geordnete Spiel der himmlischen Bewegungen mit dem, was wir auf der Erde, im Umkreis unserer alltäglichen Erfahrung beobachten können, gar nichts gemein, gar keine Berührungspunkte zu haben. Und nun zeigt Newton, daß diese Bewegungen der Himmelsköper sich als eine Folge desselben Gesetzes auffassen lassen, das in einer der uns geläufigsten und alltäglichsten irdischen Erscheinungen zum Vorschein kommt: in der Schwere der Körper, in ihrer Eigenschaft, der Unterlage beraubt, zur Erde zu fallen. Der Fall der Körper und die Planetenbewegungen lassen sich nach Form und

Beschaffenheit zwanglos erklären aus der Voraussetzung des Gravitationsprinzips: daß zwei Körper stets eine anziehende Kraft aufeinander ausüben, die dem Produkt ihrer Massen direkt und dem Quadrat ihrer Entfernung umgekehrt proportional ist. Auf möglichst wenige letzte und höchste Gesetze sucht die Naturwissenschaft überall die Vorgänge der Natur zurückzuführen: von diesem Gesichtspunkt aus versteht man die wissenschaftliche Befriedigung, die uns die Einsicht in diese Geltung des Gravitationsgesetzes gewährt. In einer Reihe kleinerer Schriften nun beschäftigt sich Kant mit Spezialproblemen der Physik und der physikalischen Geographie — mit Ebbe und Flut und ihrem Einfluß auf die Achsendrehung der Erde, mit der Entstehung der Erdbeben, mit der Theorie der Winde: überall aber sucht er dabei als Erklärungsgründe bis auf die letzten Prinzipien der Mechanik zurückzugehen und zwar der Mechanik Newtons. Schließlich geht er noch in einem wichtigen Punkte über Newtons astronomische Physik hinaus. Die Massenanziehung oder Gravitation für sich allein müßte die Wirkung haben, daß die Planeten sich geradlinig auf den Schwerpunkt des ganzen Systems, also auf die Sonne zu bewegten. Da sie aber vielmehr eine Bahn um die Sonne beschreiben, müssen sie noch unter dem Einfluß einer andern Kraft als der Schwerkraft, einer „Zentrifugalkraft" stehen, die sie für sich allein in jedem Punkte ihrer Bahn in der gerade eingeschlagenen Bewegungsrichtung geradlinig weitertreiben würde und durch deren Zusammenwirken mit der Schwerkraft die krummlinige Bahn zustande kommt. Woher aber stammen diese Zentrifugalkräfte der einzelnen Planeten? Und woher kommt es, daß sie bei allen in der gleichen Richtung wirken, daß also alle Planeten von West nach Ost die Sonne umkreisen? Auf diese Fragen — die Newton für wissenschaftlich unlösbar erklärt hatte; wir müssen uns, lehrte er, damit bescheiden, daß der Wille Gottes die Dinge so geordnet habe —, sucht Kant in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" eine Antwort zu geben. Und zwar dadurch, daß er einen gemeinsamen Ursprung des Sonnensystems aus einem ungeheuren Nebelfleck, also einer chaotischen Masse annahm, deren Teile den Raum überall, aber in verschiedener Dichte erfüllte. Die allgemeine Massenanziehung mußte nun dahin wirken, daß die Materie sich am Punkte ihrer größten Dichtigkeit mehr und mehr zu einem Körper zusammenballte, der

damit zugleich zu einem Anziehungszentrum der ganzen Masse wurde. Da aber der ganze Raum von Masse erfüllt war, mußten bei der Bewegung auf diesen entstehenden Zentralkörper zurückstoßende und nach der Seite treibende Kräfte entstehen, die mit der Schwerkraft zu einem Ausgleich drängten, der nach mechanischen Gesetzen nur in einer gleichmäßigen Bewegung um die Achse des Zentralkörpers gefunden werden konnte. Kant sucht zu zeigen, wie auf dieser Grundlage sich unser Sonnensystem in seiner Beschaffenheit bilden mußte, bezw. wie es sich von hier aus in seiner Beschaffenheit verstehen läßt, und zwar sucht er diese Erklärung bis auf Einzelheiten, wie die wunderbaren Ringe des Saturn, das Zodiakallicht und ähnliches auszudehnen. Nach immanenter Gesetzmäßigkeit also hat sich die ganze Welt entwickelt; das Material aber, aus dem sie sich gebildet hat, besteht in nichts anderem, als in den mit anziehenden und zruückstoßenden Kräften versehenen Massenteilchen.

Man sieht nun, worauf in allen diesen physikalischen Untersuchungen Kants Hauptbestreben gerichtet ist. Es ist das eine, einfache Grundprinzip, auf das Newton so heterogene Dinge zurückgeführt hatte, das ihn beschäftigt. Das Ziel, das ihm vorschwebt, ist: zu zeigen, daß wenn wir im Sinn Newtons den letzten eigentlichen Kern der physikalischen Wirklichkeit in der Masse und ihrer Gravitation suchen, wir die Natur im geographischen, astronomischen und physikalischen Sinn restlos verstehen können. Eben dieses Bestreben aber läßt uns schon in diesen physikalischen Einzeluntersuchungen erkennen, wie der Naturforscher Kant doch noch in höherem Grade ein Naturphilosoph, der Physiker ein Metaphysiker ist.

Es ist ein gewisser Interessengegensatz, der den Philosophen, den Metaphysiker (das Wort im weitesten Sinn genommen) und den naturwissenschaftlichen Spezialforscher voneinander scheidet. Der Metaphysiker sucht die Welt als Ganzes zu begreifen, ihr Wesen auf eine kurze Formel zu bringen, den Physiker interessiert die einzelne Tatsache und das Problem, das sie ihm aufgibt. Um sie zu erklären, muß er freilich auch zu den letzten Grundgesetzen, zu einer Auffassung vom Wesenskern des Wirklichen durchzudringen suchen, aber was dem Metaphysiker Selbstzweck, ist ihm sozusagen nur Mittel zum Zweck. Nun bedeutet aber freilich die Gegenüberstellung von Physik und Metaphysik, zumal wenn wir das Wort Metaphysik im Sinn

der damaligen Philosophie nehmen, mehr als einen bloßen Interessenunterschied.

Wenn wir die Welt als Ganzes, wenn wir die Wirklichkeit ihrem Wesen nach begreifen wollen, müssen wir dann den Umweg über die einzelnen Tatsachen und ihre Erklärung einschlagen? Ist es nicht möglich, direkt den Wesenskern der Wirklichkeit denkend zu erfassen, sich „aus reinem Denken" oder „aus reiner Vernunft" darüber klar zu werden, wie die Welt ihrem Wesen nach einzig beschaffen sein kann, wie sie gedacht werden muß? Ist es nicht möglich, die Welt in Gedanken von innen heraus zu konstruieren, anstatt von der Wirklichkeit aus, wie sie sich unserer Beobachtung darbietet, die überall wirksamen schaffenden Kräfte und Träger dieser Kräfte zu erschließen, vielmehr auszugehen von einer gedanklichen Konstruktion der Kräfte, von denen uns unser Denken überzeugt, daß sie wirksam sein müssen? Folgen wir einem Gedankengang dieser Art, so entsteht Metaphysik, nicht als eine bestimmte Interessenrichtung, sondern als eine besondere *Wissenschaft* neben der Physik, wie sie mit der Natur und ihrem letzten Grunde als ihrem Gegenstand beschäftigt, aber von ihr unterschieden durch ihre *Methode*. Um diesen methodischen Unterschied durch zwei Begriffe zu charakterisieren, die später ihre genauere Analyse finden werden: Die Naturwissenschaft geht aus von den einzelnen Tatsachen, wie sie im Experiment, in der Erfahrung zutage treten, sie ist „empirisch"; die Metaphysik sucht denkend die Welt zu konstruieren, sie ist „rational".

Sachlich wird von diesem Gegensatz im nächsten Kapitel ausführlich die Rede sein, hier im historischen Zusammenhang kommt es nur auf die Feststellung an, daß es eine solche rationale Metaphysik zu Kants Zeiten gab, daß sie auf allen Kathedern der Universitäten als Wissenschaft vorgetragen wurde, daß sie Kant als etwas eben so selbstverständlich Gegebenes entgegentrat, wie Newtons Physik. Freilich gehörte zu den Gegenständen, die man in dieser Metaphysik abzuhandeln pflegte, noch mehr als die Erkenntnis der körperlichen Natur: zu der „Kosmologie" gesellten sich die uralten Fragen der Theologie; wie die Frage nach dem Wesen und dem Zusammenhang der Körperwelt, so versuchte man die Frage, ob diese Welt das Werk eines allmächtigen Gottes sei, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele spekulativ zu entscheiden.

Bis in die 60er Jahre des 18. Jahrhunderts hinein finden wir Kant im wesentlichen als einen Anhänger der Leibniz-Wolffischen Philosophie, d. h. der Metaphysik, die damals auf den Kathedern der deutschen Universitäten vorgetragen wurde. Er versucht auf ihr weiter zu bauen und sie im besonderen mit den Aufstellungen der Newtonschen Physik zu vereinigen. Dann tritt ein Umschwung ein. Es ist nicht unmöglich, daß zu diesem Umschwung ein äußerer Einfluß — der Einfluß des englischen Philosophen David Hume — einen wesentlichen Anstoß gegeben hat. Aber nicht richtig ist es, wenn man Kant in der nun folgenden Periode seines Denkens direkt zu einem Anhänger dieses englischen Philosophen gemacht oder was auf dasselbe hinausläuft, wenn man von einer „skeptischen" Periode des Kantschen Denkens gesprochen hat.

Was er in der Periode seines Denkens, von der wir hier sprechen, behaupten will, ist nicht (wie Hume es tat) die prinzipielle Unmöglichkeit einer Metaphysik, einer die Welt als Ganzes umfassenden und aus letzten dem reinen Denken nur zugänglichen Begriffen konstruierenden Wissenschaft, sondern nur die gänzliche Unzulänglichkeit und wissenschaftliche Wertlosigkeit der gegenwärtigen Metaphysik. Eine eigene Schrift dieser Zeit ist z. B. der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes gewidmet, aber eben diese Schrift schließt mit dem Versuch selbst einen solchen Beweis zu geben, also auch hier soll die Metaphysik nicht als bloßes Hirngespinst gänzlich vernichtet, sondern nur auf neue Grundlagen gestellt werden. Freilich gehört zu dieser neuen Grundlegung auch dies, daß man die zugrunde gelegten Begriffe an der Hand der Erfahrung prüfe und zusehe, ob die aus ihnen gezogenen Folgerungen mit der Wirklichkeit stimmen. Eben dies versäumte die bisherige Metaphysik; daher ihre Unfruchtbarkeit, ihre Wirklichkeitsfremdheit, ihr sich Erschöpfen in logischen Spitzfindigkeiten. Den schärfsten Ausdruck findet diese Kritik in den „Träumen eines Geistersehers" (1766), in denen Kant die Metaphysik seiner Zeit auf die gleiche Stufe stellt mit den Phantastereien des Spiritisten und Theosophen Swedenborg, der damals viel von sich reden machte. So wie Swedenborg seine Träume und Halluzinationen, so nähmen die Metaphysiker ihre willkürlich ersonnenen Begriffe für Wirklichkeit.

Schließlich zeigt eben diese Kritik deutlich, wie die Abwendung Kants von den metaphysischen Spekulationen seiner Zeit nicht

zuletzt bedingt war durch seine gründliche naturwissenschaftliche Kenntnis. Allmählich, aber umso sicherer war ihm die tiefe Kluft zum Bewußtsein gekommen, die zwischen dem sicheren Gang der Newtonschen Physik, die alle ihre Aufstellungen an der Erfahrung zu bestätigen vermochte, und der Hohlheit und Unfruchtbarkeit der metaphysischen Begriffsstreitereien bestand.

Die ziemlich zahlreichen Schriften naturwissenschaftlichen und philosophischen Inhalts, die Kant in dieser Zeit veröffentlichte, hatten seinen Namen bekannt gemacht. Man schätzte und bewunderte ihn als wissenschaftlichen Schriftsteller, man kannte ihn als scharfsinnigen philosophischen Kritiker. Und je mehr er sich in seiner Arbeit philosophischen Fragen zuwandte, desto mehr wuchs der Kreis derer, die von ihm eben die Neubegründung der Metaphysik erwarteten, die er selbst als notwendig erwiesen hatte. Und diese Erwartungen wurden besonders gefördert durch eine neue Schrift philosophischen Inhalts, die im Jahre 1770 aus Kants Feder erschien. Sie ist als lateinische Dissertation anläßlich der endlich erlangten ordentlichen Professur für Metaphysik und Logik geschrieben und führt den Titel: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ („Über die Form und die Prinzipien der Sinnes- und Verstandeswelt“). Es gibt, so wird in dieser Schrift ausgeführt, in der Tat eine Metaphysik, eine rationale Wissenschaft von der Wirklichkeit, mit Hilfe deren wir auch die theologischen Probleme des Daseins Gottes usw. wissenschaftlich endgültig beantworten können. Nur hat man bisher geirrt (und in diesem Gedanken liegt auch gegenüber Kants eigenem bisherigen Standpunkt das wesentlich Neue der Schrift), indem man meinte, durch diese metaphysisch-rationale Erkenntnis gewissermaßen die Naturwissenschaft ersetzen oder ihre Resultate neu begründen zu können. Die Wissenschaft von der Körperwelt kann niemals der Wahrnehmung entbehren, ihre Resultate können nie aus reiner Vernunft abgeleitet werden. Aber die Körperwelt ist nicht die einzige Welt, der wir angehören. Außer dieser Welt der „Erscheinungen“ oder „Phänomene“ gibt es noch eine Welt der „Noumena“, d. h. eine Welt, die ihrer Natur nach nicht wahrnehmbar ist, deren Dasein und innere Gesetzmäßigkeit wir aber im bloßen Denken zu erfassen imstande sind, die also den Gegenstand der Metaphysik bildet.

Nur in den Grundzügen hatte Kant in dieser Dissertation Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik umrissen, dabei jedoch zugleich ein Werk in Aussicht gestellt, das in kurzer Zeit erscheinen und diese Dinge ausführlicher behandeln sollte. Nun ging indessen Jahr auf Jahr vorüber, ohne daß dies mit Spannung erwartete Buch erschienen wäre. Freunde und Verehrer drängten und bestürmten ihn mit Anfragen, aber in seiner Antwort rückt Kant den Termin der Vollendung seiner Arbeit immer wieder hinaus: über gewisse Probleme und Schwierigkeiten, die ihm hier im Wege lägen, müsse er erst zu völliger Klarheit gelangt sein. So vergehen volle 10 Jahre. Und während er sich bis zum Jahre 1770 als ein recht fruchtbarer Schriftsteller gezeigt hatte, ruht in dieser ganzen Zeit seine Feder für die Öffentlichkeit völlig. Endlich im April 1781 erscheint als Frucht jener zehnjährigen Gedankenarbeit ein Werk, das den Titel führt „Kritik der reinen Vernunft". Aber dies Buch enthielt nun für die Meisten etwas gründlich Anderes, als man erwartet hatte. Denn eben jene metaphysische Wissenschaft, deren Grundlegung Kant in der Dissertation versprochen hatte, wurde hier für unmöglich erklärt. Und mit ihr jede Erkenntnis, die den Rahmen „möglicher Erfahrung", den Rahmen der naturwissenschaftlich möglichen Welterkenntnis überschreitet. Es gibt keine Beweise für das Dasein Gottes, für die Unsterblichkeit der Seele, keine wissenschaftliche Beantwortung der Frage nach dem letzten Ursprung oder Anfang der Welt. Alle Versuche dieser Art sind Scheinbeweise, Trugschlüsse.

Es ist verständlich, daß diese radikale Kritik Erstaunen, Widerspruch, Angriffe hervorrufen mußte. „Den Alleszermalmer" nannte Moses Mendelssohn den Verfasser. Dabei aber entging den Meisten, daß diese Kritik, in deren Zeichen gewissermaßen das ganze Buch betrachtet wurde, doch nur einen Teil und keineswegs den wichtigsten der „Kritik der reinen Vernunft" ausmachte. Daß es keine Metaphysik geben kann, ergibt sich für Kant als Folgerung aus einer viel umfassenderen Untersuchung, einer Untersuchung, die das Wesen der Erkenntnis überhaupt betrifft. Und damit erst kommen wir zum Kern der Kritik der reinen Vernunft. Für die überlieferte Metaphysik handelte es sich um die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit, der Welt. Sie war ihrer Absicht, ihrem Sinn, ihrem Ziel nach Welterkenntnis. Dagegen stellt sich die Kritik der reinen

Vernunft von vornherein ein anderes und in gewisser Weise prinzipielleres Problem. Sie fragt nicht direkt und unmittelbar nach dem Wesen und der Beschaffenheit der wirklichen Welt, sondern sie wirft die Frage auf: Was heißt es denn überhaupt, die Welt zu erkennen? Worin besteht das Wesen und das Ziel der Erkenntnis? Sie ist nicht Metaphysik, sondern Erkenntnistheorie, sie will uns zum Bewußtsein bringen, was Erkenntnis, d. h. nicht was der Inhalt dieser oder jener Einzelerkenntnis ist, sondern was wir mit Erkenntnis überhaupt meinen, immer und überall, wo wir dies Wort gebrauchen, worauf sich unser Streben seinem Sinn nach einzig und allein richten kann, wo immer wir nach Erkenntnis, nach Wahrheit streben. Aus dem Resultat aber, aus der Bestimmung, die er für das Wesen der Erkenntnis gewinnt, ergeben sich für ihn zwei Folgerungen, die für die Beurteilnng des üblichen Wissenschaftsbetriebs und seiner Resultate von wesentlicher Bedeutung sind: Erstens ergibt sich ihm klar die Berechtigung, d. h. die unvermeidliche Notwendigkeit der Grundlagen und Voraussetzungen der wissenschaftlichen Physik, der Naturwissenschaft im Sinn Newtons, die Kant in seiner ersten metaphysischen Periode vergeblich aus reiner Vernunft zu begründen versucht hätte, und zweitens die Unmöglichkeit aller Metaphysik im Sinn einer über die Grenzen der Erfahrung hinausgehenden Wissenschaft.

Als Kant die Kritik der reinen Vernunft schrieb, war er bereits 57 Jahre alt. Trotzdem hat er nach dem Abschluß dieses Hauptwerks noch eine ganze Reihe von Schriften veröffentlicht. Aber während wir in der ersten Periode fruchtbarer Schriftstellertätigkeit, die vor jener zehnjährigen Pause liegt, seine Gedankenwelt vielfachem Wechsel unterworfen, seinen philosophischen Standpunkt eine gewisse Entwicklung durchmachen sehen (die ihn von einem Anhänger zu einem Gegner der überkommenen Metaphysik werden und weiterhin von der bloß negativ kritisierenden Forderung, die Metaphysik bedürfe einer Reform von Grund aus zu der positiven Behauptung fortschreiten läßt, die Metaphysik als wahre Wissenschaft könne überhaupt nur auf eine eigene, ganz jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt bestehende Welt gerichtet sein), bildet von nun an die Kritik der reinen Vernunft den festbleibenden Grundstock seines Philosophierens, an dem er nichts Wesentliches mehr zu ändern findet. So beziehen sich alle folgenden Werke auf die Kritik der reinen

Vernunft als auf ihren einigenden Mittelpunkt, sie enthalten dieselben Grundgedanken, angewandt auf die verschiedenen Gebiete der Philosophie, bezw. den Versuch diese Philosophie mit den Einzelwissenschaften in Verbindung zu bringen. 1783 sucht Kant in der kurzen Schrift „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten wollen“, eine allgemein verständlichere Darstellung der eigentlichen Ziele seiner Kritik zu geben und zugleich einige Mißverständnisse abzuwehren, die in den Besprechungen zutage getreten waren; 1785 erscheint das erste ethische Hauptwerk, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, 1786 ziehen die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ die Grundlinien der mathematischen Physik, wie sie sich unter Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Prinzipien der Kritik der reinen Vernunft ergeben, 1787 kommt die Kritik der reinen Vernunft in zweiter Auflage heraus, deren mehrfach veränderte Darstellung von dem unablässigen mit der Sprödigkeit des Ausdruckes ringenden Bemühen des Verfassers Zeugnis gibt, so präzis wie möglich seine Gedanken zu verdeutlichen, 1788 folgt das zweite ethische Hauptwerk, die „Kritik der praktischen Vernunft“, 1790 erscheint die „Kritik der Urteilskraft“, die in ihrem ersten Teil Kants Ästhetik, seine Lehre vom Schönen und der Kunst bringt, in ihrem zweiten Teil sich mit der Methode der biologischen Naturwissenschaft kritisch beschäftigt, 1793 die Religionsphilosophie unter dem Titel „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

Kant erlebte es noch, daß sich seine Philosophie eine achtunggebietende Stellung in der deutschen Wissenschaft eroberte. Verdruß blieb ihm freilich auch nicht erspart: er mußte sich mehr als einmal gegen Mißverständnisse seiner Lehre wenden und nicht nur Gegner, sondern auch gerade „Kantianer“ machten ihm dabei nicht wenig zu schaffen. Dabei war die wissenschaftliche Diskussion mit seinen Kritikern ziemlich unfruchtbar und das nicht ohne seine Schuld: Verständlich genug wurde es einem Manne, der so in der konsequent überall zusammenhängenden Welt seiner Gedanken lebte, wie er, so wenig und so selten in philosophischen Dingen einen wirklich maßgebenden Einfluß von außen erfahren hatte, zumal bei seinem vorgerückten Alter nicht leicht, sich in den Gedankengang seines Gegners wirklich hineinzufinden und zu sehen, wo eigentlich die Schwierigkeit lag, die der andere zu finden glaubte.

Zu guter Letzt wurde seine Tätigkeit noch durch einen Eingriff von außen her gestört. Von dem Kultusminister Friedrichs des Großen, Herrn von Zedlitz, dem sogar die Kritik der reinen Vernunft gewidmet war, hatte Kant in jeder Beziehung eine verständnisvolle Förderung seiner Arbeiten erfahren. Im Jahr 1786 aber war Friedrich der Große gestorben, sein ihm sehr unähnlicher Nachfolger Friedrich Wilhelm II. hatte den Thron bestiegen, und zugleich hatte sich eine ebenso geistig minderwertige, wie herrschsüchtige und intrigante Orthodoxie des Kultusministeriums bemächtigt. Als nun Kant in einer kleinen Schrift auf seine inzwischen bekannt gewordene Religionsphilosophie ergänzend zurückkam, wurde ihm von der Zensur das Imprimatur verweigert, und zugleich erhielt er ein Reskript des Ministers: man habe mit Mißfallen bemerkt, daß er, den weisen landesväterlichen Intentionen Friedrich Wilhelms sehr zuwider, in seinen Schriften die christliche Religion herabsetze und geringschätzig behandle. Man erwarte von ihm, daß er seine diesbezüglichen Lehren schleunigst ändere, widrigenfalls er ein weiteres Vorgehen zu gewärtigen habe. Kant war, als die preußische Regierung es nötig fand, sich in dieser Weise vor der Nachwelt zu blamieren, 70 Jahre alt. Er war nicht der Mann, durch einen für ihn aussichtslosen Konflikt sich in dem ruhigen Fortgang seiner Gedankenarbeit stören zu lassen. Er sei sich nicht bewußt, jene Vorwürfe zu verdienen, war seine Antwort. Doch unterwerfe er sich, und werde sich, da er natürlich nichts lehren könne, was seiner Überzeugung zuwiderliefe, in Zukunft aller religionsphilosophischen und verwandten Veröffentlichungen und Vorlesungen, solange er Untertan Friedrich Wilhelms II. sei, enthalten. Indessen hatte ihm das Schicksal eine völlige Genugtuung vorbehalten; 1797 starb der König, und im folgenden Jahr veröffentlichte Kant jene damals beanstandete Schrift „Der Streit der Fakultäten". In der Vorrede derselben gibt er in sachlich-ruhiger Form eine aktenmäßige Darstellung jenes bis dahin ganz unbekannt gebliebenen Konfliktes zugleich mit dem Ausdruck seiner Freude darüber, daß nunmehr eine „aufgeklärte den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende und eben durch diese Freiheit im Denken desto bereitwilligeren Gehorsam zu bewirken geeignete Regierung" seiner Schrift den Ausflug in die Öffentlichkeit verstatte.

Seit 1797 sah sich Kant genötigt, auf seine akademische Lehrtätigkeit zu verzichten. Die Symptome der Altersschwäche nahmen

zu, seine Kraft war gebrochen. In seinem 80. Lebensjahre, am 12. Februar 1804 ist er gestorben.

Kants Lebensgang zeigt uns das Bild eines typischen Gelehrtenlebens, von Anfang bis zu Ende der wissenschaftlichen Arbeit gewidmet, der Arbeit, die stetig, Schritt für Schritt vorwärts geht und keinen Gedanken aufnimmt ohne ihn zu begründen und mit den sonstigen Teilen des Systems in Einklang zu bringen. Denn auch Philosophie bedeutet für Kant nicht ein geistreiches Reden über und ein persönliches Stellungnehmen zu Gott und der Welt, sondern sie ist für ihn Wissenschaft, auch in ihr ist es, wie er einmal sagt, so wenig wie in einer andern Wissenschaft, erlaubt, sich mit einem „bloßen Meinen" zu begnügen, d. h. auch sie ist verpflichtet, ihre Behauptungen so streng zu beweisen, wie dies etwa in der mathematischen Physik eines Newton geschieht.

II. Die „Kritik der reinen Vernunft".

(Kants Lehre von der Aufgabe, dem Wesen und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis.)

Das Problem.

(Kritik d. r. V., Ausgabe von Kehrbach (Recl.) S. 35—48 und 647—657.)

Die Kritik der reinen Vernunft ist ihrem Wesen nach Erkenntnistheorie.

Was ist Erkenntnis? Die fertige abgeschlossene Erkenntnis der Wissenschaft pflegt uns entgegenzutreten in einer bestimmten sprachlichen Form: in der Form des in Worte gefaßten Satzes oder Urteils. An jeden Satz nun stellen wir eine bestimmte Anforderung, wir werfen ihm gegenüber eine bestimmte Frage auf: die Frage nach der Wahrheit. Jeder Satz, den die Wissenschaft vertritt, soll wahr sein und er muß jedenfalls daraufhin untersucht werden, ob er Wahrheit oder Irrtum enthält. Es ist ohne weiteres klar, daß wir mit diesem Wahrheitsbegriff einen Punkt getroffen haben, der zum Wesen der Erkenntnis in engster Beziehung steht: es ist die Aufgabe aller Erkenntnis, uns Wahrheit zu geben. Wenn wir also die Frage beantworten, was wir eigentlich unter Wahrheit verstehen, was wir mit dieser Frage nach Wahrheit, mit der Forderung der Wahrheit meinen, so werden wir damit auch der Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis näher gekommen sein.

Auf diese Frage nun hat man von altersher eine bestimmte Antwort gegeben: ein Urteil ist wahr, wenn das was es enthält, mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Ich fälle das Urteil: Feuer verbreitet Wärme; dies Urteil ist wahr, wenn Feuer eben wirklich Wärme verbreitet, wenn es sich in der Wirklichkeit so verhält, wie es das Urteil ausspricht. Eine Übereinstimmung können wir nur feststellen durch einen Vergleich. Und einen

solchen Vergleich mit der Wirklichkeit vollziehen wir tatsächlich. Um zu erfahren, ob das Urteil, das ich als Beispiel gebrauchte, wahr ist, messen wir seine Behauptung an dem, was geschieht, wenn wir ein Feuer wirklich anzünden. Wir vergleichen unser Urteil mit der Wirklichkeit. Wo finden wir aber die Wirklichkeit? Die Antwort muß offenbar lauten: in dem, was uns die Wahrnehmung zeigt; das Feuer sehen, die Wärme empfinden wir. Wir können also die Auffassung, von der ich hier ausging, etwas ausführlicher so charakterisieren: uns gegenüber steht eine wirkliche Welt. Diese Welt erfassen wir, sie ist uns gegeben in unseren Wahrnehmungen, in dem, was wir sehen, tasten, hören. Diese Welt nun suchen wir zu erkennen, d. h. wir bilden Begriffe, Vorstellungen, Urteile. Sie nennen wir wahr, wenn sie mit dieser in den Wahrnehmungen unmittelbar erfaßten wirklichen Welt übereinstimmen. Wahrheit ist diese Übereinstimmung, die Erkenntnis selbst eine Art Wiedergabe oder Abbildung jener wirklichen Welt.

Wie ich schon oben sagte, ist diese Antwort auf die gestellte Frage nach dem Wesen der Erkenntnis nicht eben willkürlich von mir gebildet, sie entspricht vielmehr ungefähr der natürlichen Auffassung der Dinge. Und wir können diese Auffassung auch mit einem bestimmten Namen als naiven Empirismus bezeichnen. Empirie ist ein anderer Name für Erfahrung, Wahrnehmung; empirisch ist ein Urteil, das auf der Erfahrung basiert, Empirismus eine Theorie, nach der alle Erkenntnis ihrem Wesen nach auf Erfahrung, Wahrnehmung zurückgeht, die wirkliche Welt uns, wie ich oben sagte, in der Wahrnehmung unmittelbar gegenwärtig entgegentritt und in unseren Begriffen und Urteilen nur wiedergespiegelt zu werden braucht.

Nun haben sich aber schon frühzeitig — schon in der griechischen Philosophie — gegen diese Auffassung Einwände erhoben, ja man kann sagen: es ist das erste Zeichen erwachenden philosophischen, erkenntnistheoretischen Geistes, daß an diesem Punkte eine Kritik ansetzt. Gehen wir wieder von unserm Beispiel aus „Feuer verbreitet Wärme". Ist in der Tat dieses Urteil seinem vollen Inhalt nach die bloße Wiedergabe dessen, was die Wahrnehmung uns zeigt, ist alles, was es enthält, auch in der Wahrnehmung enthalten? Das Feuer sehen, die Wärme empfinden wir, nun spricht aber das fragliche Urteil nicht nur von Feuer und Wärme, sondern es behauptet eine bestimmte

Beziehung, eine ursächliche Beziehung, ein Entstehen der Wärme durch das Feuer. Nehmen wir nun außer Feuer und Wärme noch eine solche Verbindung zwischen ihnen wahr, ein Band, ein Hervorgehen, ein Ursache-sein? Oder nehmen wir dergleichen irgendwo in der Welt wahr? Sehen wir außer der Bewegung der stoßenden und der gestoßenen Billardkugel noch etwas, nämlich die Abhängigkeit der zweiten von der ersten, das Verursachtsein der zweiten durch die erste Bewegung?

Von alledem kann nicht die Rede sein. Wir sehen, wir stellen wahrnehmend fest, das Vorhandensein erst des Feuers, dann zeitlich darauf folgend der Wärme; daß diese beiden Faktoren ursächlich zusammenhängen, ist ein Gedanke, den wir hinzutun. Daraus aber folgt, daß die Erkenntnis nicht ein reines Abbild des in der Wahrnehmung Gegebenen ist, daß sie Zutaten enthält, und zwar, wie uns das Beispiel der Ursache zeigt, begriffliche Zutaten, von denen die Wissenschaft in weitestem Umfang Gebrauch macht, denen in der Wahrnehmung nichts entspricht. Oder anders: es folgt, daß wir uns in der Erkenntnis nicht rein aufnehmend, passiv, „rezeptiv" dem in der Wahrnehmung Gegebenen gegenüber verhalten, sondern daß wir zugleich schöpferisch tätig sind, „spontan" uns dabei verhalten — daß mit der Rezeptivität des Wahrnehmens die Spontaneität oder Tätigkeit des Denkens verbunden ist.

Betrachten wir dieselbe Sache von einer andern Seite her. Ich habe den Satz der Chemie: Marmor löst sich in Salzsäure unter Entwicklung von Kohlensäure auf. Ich will diesen Satz mit Hilfe der Wahrnehmung auf seine Wahrheit hin prüfen. Ist das möglich? Ist das, was er behauptet, restlos in den Tatsachen der Wahrnehmung gegeben? Die Wahrnehmung zeigt, daß hier und jetzt dies bestimmte einzelne Stück Marmor sich gegen die benutzte Salzsäure so verhält — nun spricht aber der fragliche Satz der Chemie gar nicht von diesem einzelnen bestimmten Stück Marmor sondern von „dem" Marmor und „der" Salzsäure. Und „den" Marmor hat noch niemand gesehen oder experimentell untersucht, er ist gar nichts Wahrnehmbares, sondern nur ein Denkbares. Oder anders gesagt: wahrgenommen werden immer nur einzelne konkrete Gegenstände, die Sätze der Wissenschaft aber haben den Charakter allgemeiner Gesetze und sind insoweit also nicht eine bloße Wiedergabe des in der Erfahrung Gefundenen.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß dieser Punkt aufs engste mit dem vorigen zusammenhängt. Wenn ich zwei Tatbestände als Ursache und Wirkung aufeinander beziehe, so behaupte ich damit, daß zwischen beiden eine bestimmt geartete notwendige Beziehung besteht — wo Feuer ist, da muß auch Wärme sich bemerkbar machen. Allgemeinheit und Notwendigkeit aber sind, wie Kant sich ausdrückt, Wechselbegriffe: anstatt zu sagen „alle Salze sind in Wasser löslich", kann ich auch sagen „ein Salz muß in Wasser löslich sein". Oder: es ist ein Dreieck gezeichnet; ich messe die Winkel dieses Dreiecks aus und finde ihre Summe = 180 Grad. Ist das eine Erkenntnis? Wenn man will, kann man es so nennen. Aber dann ist dies Erkennen nichts weiter, als das Konstatieren einer einzelnen Tatsache. Wenn aber der Mathematiker, das was hier als Tatsache konstatiert wurde, zum Gegenstand einer mathematischen Beweisführung macht, dann gibt er mehr: er läßt uns etwas einsehen, verstehen. Und zugleich ist klar: wenn mit dem Erkennen mehr als das bloße Konstatieren von Tatsachen gemeint sein, wenn es ein einsichtig und verständlich machen bedeuten soll, so muß es auch den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit mit sich führen und zugleich über die bloße Wiedergabe des in der Wahrnehmung Enthaltenen hinausgehen.

Endlich noch eins. Es war im vorigen Kapitel von der Newtonschen Physik die Rede. Nach Newton ist die eigentliche Substanz der körperlichen Wirklichkeit in kraftbegabten Massen zu suchen. Die Richtigkeit dieser Theorie ganz dahingestellt, sind jedenfalls diese kraftbegabten Massen an sich kein Gegenstand der Wahrnehmung — Kraft haben heißt ja nichts weiter als Ursache sein, was für die Ursache gilt, gilt für die Kraft; und was die Masse angeht, so sehen wir zwar den Ausschlag der Wage und fühlen den Druck des auf die Hand gelegten Körpers, aber beides ist nur die vorübergehende Äußerung oder Erscheinung derjenigen dauernden Eigenschaft eines Körpers, die wir seine Masse nennen. Andererseits: was ist es nun eigentlich, das uns in der Wahrnehmung selbst unmittelbar gegeben ist? Farben und Formen, Töne, Tast- und Schwereeindrücke usw. Von eben diesen Tatbeständen aber können wir zum mindesten zweifeln, ob wir in ihnen in der Tat die wahre Beschaffenheit der Wirklichkeit vor uns haben, wie das Beispiel allbekannter physikalischer Theorien zeigt.

Fassen wir zusammen. Wir gingen aus von der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis. Wir formulierten dabei zunächst eine Antwort auf diese Frage, von der wir sagen durften, daß sie ungefähr die Auffassung des philosophisch noch nicht Beeinflußten über diese Dinge enthält und die wir als naiven Empirismus bezeichneten. Ihr Inhalt war kurz der: Uns gegenüber steht eine wirkliche Welt, die wir wahrnehmend erfassen. Erkennen heißt Vorstellungen, Begriffe, Urteile bilden, mit der Absicht, diese wirkliche Welt wiederzugeben, abzubilden; diese Urteile usw. nennen wir wahr oder falsch, je nachdem sie mit diesem ihrem Gegenstande, jener wirklichen Welt, übereinstimmen oder nicht. Diese Auffassung nun ist offenbar durch die angeführten Gedanken zerstört worden. Wäre die Erkenntnis eine bloße Wiedergabe der in der Wahrnehmung gegebenen wirklichen Welt, so könnte das Erkennen nur in dem bloßen Konstatieren einzelner Tatsachen bestehen, denn in der Wahrheit treten uns immer nur konkrete Tatsachen entgegen: aber in der Tat stellt die Wissenschaft allgemeine Gesetze auf, geht also über den Rahmen der Wahrnehmungen weit hinaus. Zweitens finden wir bei genauerem Zusehen in unseren Urteilen Bestandteile, deren Inhalt wir niemals direkt wahrzunehmen imstande sind — deren Wahrheit wir also auch nicht dartun können, indem wir unser Urteil mit der Wahrnehmung vergleichen. Endlich kommt die fortschreitende Naturwissenschaft selbst zu der Unterscheidung der in der Wahrnehmung uns entgegentretenden Hülle von einem wahren, eigentlichen Kern der Wirklichkeit, den sie etwa als ein Zusammen kraftbegabter sich bewegender Massenteilchen näher bestimmt. Gleichgültig, ob die Naturwissenschaft für ihre Unterscheidung hinreichende Gründe anzugeben vermag, jedenfalls zeigt die Möglichkeit einer solchen Theorie, daß auch von hier aus die Erkenntnistheorie des naiven Empirismus erschüttert wird.

Nun stellten wir der Wahrnehmung das Denken gegenüber. Das Allgemeine, Abstrakte im Gegensatz zum Konkreten kann nur gedacht, nicht wahrgenommen werden; was wir mit dem Wort Ursache, notwendiger Zusammenhang meinen, kann nur im Denken erfaßt werden, schließlich sind auch die Massenteilchen, die Atome und Moleküle ein von uns Gedachtes. Und nun liegt offenbar der Gedanke nahe: jene Wirklichkeit, die unsere Erkenntnis abbilden will, mit der sie übereinstimmen soll, wird eben nicht in der Wahrnehmung, sondern im reinen Denken

erfaßt, die wahrgenommene Welt der Farben, Töne usw. legt sich — ich gebrauchte den Ausdruck eben schon — wie eine täuschende Hülle über diese wahre, nur dem Gedanken zugängliche Wirklichkeit. Auch historisch löst ein solcher ausgesprochener Rationalismus den naiven Empirismus zunächst ab — auf die milesische Naturphilosophie folgt die Dialektik der Eleaten.

Nun erheben sich aber gegen den Rationalismus nicht minder schwerwiegende Einwände. Nur unserm Denken, nicht der Wahrnehmung entstammt der Gedanke eines ursächlichen Zusammenhangs, der Begriff der Kraft, der Masse, des Atoms, der Notwendigkeit. Aber mögen wir Gedanken dieser Art fassen, wer sagt uns denn, daß diesen Gedanken Wirklichkeit entspricht? Der bloße Umstand, daß wir sie denken, kann uns die Gewähr dafür nicht geben, wie schon daraus hervorgeht, daß wir alles mögliche erdenken können, das tatsächlich nicht wirklich ist: Menschen mit zwei Köpfen oder Kentauren und phantastische Ungeheuer. Die bloße Wahrnehmung des Feuers und der sich verbreitenden Wärme zeigt uns nicht einen zwischen beiden bestehenden notwendigen, ursächlichen Zusammenhang, aber auch das bloße Denken kann uns nichts derart beweisen, denn es hindert uns nichts, den Gedanken zu fassen, daß ein Feuer auch einmal kalt anstatt warm wäre, wie wir uns auch denken können, daß ein losgelassener Stein einmal in die Höhe flöge, anstatt zur Erde zu fallen.

Am deutlichsten aber zeigt sich, daß wir mit Hilfe des bloßen Denkens allein die wahre Wirklichkeit nicht erfassen können, wenn wir einmal die Einsichten ins Auge fassen, die wir in der Tat durch das reine Denken gewinnen.

Ich denke dabei an die formale Logik. Ich habe die zwei Urteile „alle Menschen sind sterblich" und „Cajus ist ein Mensch" und ich ziehe den Schluß: „Also ist Cajus sterblich." In dieser und jeder entsprechenden Konklusion habe ich das Bewußtsein einer bestehenden Notwendigkeit, eines Notwendigkeitszusammenhangs: der Schlußsatz muß gelten, wenn die Obersätze gelten, es ist unmöglich, daß die einen wahr, die anderen falsch seien — und diese Notwendigkeit sehe ich als bestehend ein, indem ich mir nur die Obersätze denkend vergegenwärtige, es ist eine logische, eine „Denk"notwendigkeit. Nun ist aber klar, daß diese Einsicht sich nicht etwa auf die Geltung des Schlußsatzes schlechtweg, sondern nur darauf bezieht, daß, wenn die Obersätze gelten,

auch der Schlußsatz gilt — und auch diese Einsicht gründet, genau betrachtet, nur darin, daß eben der Schlußsatz in den Obersätzen schon enthalten, schon mitgedacht ist: in dem Satz, „alle Menschen sind sterblich,“ liegt der andere bereits, daß auch dieser einzelne Mensch, Cajus, sterblich ist. Es steht hier ebenso wie in einem einfacheren Fall, der die Sache noch klarer macht: ich setze fest, daß ich als Chemiker unter einem Salz einen Körper verstehen will, der außer anderen Eigenschaften auch die Eigenschaft hat, in Wasser löslich zu sein. Dann kann ich aus dieser Definition logisch ableiten, daß alle Salze in Wasser löslich sein müssen, ich kann diesen Satz aus der Definition des Salzes beweisen. Aber streng genommen, kann ich doch nur beweisen, daß ich einen Körper, der nichtlöslich ist, niemals ein Salz in dem einmal festgesetzten Sinn des Wortes nennen darf, dagegen kann ich niemals etwa den Schluß ziehen, daß es keinen Körper geben könnte, der die anderen Eigenschaften der Salze ohne deren Löslichkeit hätte. Mit anderen Worten, die Einsichten, die wir auf solchem rein logischen Wege, nur mit Hilfe des Denkens gewinnen und begründen können, erweitern niemals unsere Kenntnis von der Wirklichkeit, sie treffen diese Wirklichkeit gar nicht, sondern sie wiederholen nur, was wir schon vorher wußten, weil es implicite in unseren Begriffen und Sätzen enthalten war. Kant faßt das in dem einen Ausdruck zusammen: wir kommen auf diesem Wege nur zu „analytischen Sätzen“. Weil das bloße Denken für sich allein uns nur solche analytische Sätze liefert, darum kann es uns zwar sagen, was in einem Satz oder einem Begriff alles enthalten, gedacht ist, aber nie für sich allein die Gewähr geben, daß diesem Satz oder Begriff nun auch in der Wirklichkeit etwas entspricht, daß er ein Wirkliches meint oder bezeichnet und nicht ein bloßes Erzeugnis unserer Phantasie ist.

Daraus nun sehen wir, daß die rationalistische Erkenntnistheorie sich ebenso als unfähig erweist, das Wesen der Erkenntnis und des Wahrheitsbegriffes zu erfassen, wie der naive Empirismus. Und zwar scheitern beide schließlich an demselben Punkt, für den wir nun den entsprechenden Kantschen Ausdruck einführen wollen: An den apriorischen Bestandteilen der Erkenntnis.

Kant beginnt die Kritik d. r. V. der Unterscheidung der „Begriffe a priori“ und „a posteriori“. Begriffe a posteriori

oder empirische Begriffe heißen diejenigen Begriffe, die aus der Erfahrung stammen, d. h. nichts weiter bezeichnen, als bestimmte Tatsachen der Erfahrung, der Wahrnehmung, die also durch den Hinweis auf solche Tatsachen (und nur durch denselben) definierbar sind. So ist der Begriff „blaue Farbe" ein empirischer Begriff, denn auf die Frage, was dieser Begriff enthält, was ich mit dem Wort blaue Farbe meine, kann ich nur antworten, indem ich auf eine solche Farbe hinweise, sie mir bezw. dem Fragenden zur Wahrnehmung bringe — für den Blindgeborenen können deshalb alle Farbbezeichnungen niemals wirklich sinnerfüllte Begriffe sein, ich kann ihm nie deutlich machen, welchen Sinn ich mit jenen Worten verbinde. Und ebenso sind Begriffe wie süß, hart, rauh empirische Begriffe. Nun hat aber die bisherige Betrachtung schon gezeigt, daß die Wissenschaft sich keineswegs nur solcher Begriffe bedient: das Ursachesein, der notwendige Zusammenhang von Ursache und Wirkung wird nicht so wahrgenommen, wie eine blaue Farbe oder ein süßer Geschmack wahrgenommen wird. Und doch spielt der Begriff der Ursache eine wichtige Rolle in unserer wissenschaftlichen Erkenntnis. Oder wir nehmen nur konkrete Dinge wahr und sprechen doch von „allen" Gegenständen einer bestimmten Art. Solche Begriffe, wie der Begriff der Ursache oder der Allheit, sind Begriffe a priori — Begriffe, die nicht aus der Erfahrung stammen, keine Korrelat in der Wahrnehmung aufzuweisen haben und doch im Zusammenhang der Erkenntnis Verwendung finden.

Nehmen wir nun, wie wir es getan haben, an, daß uns gegenüber eine wirkliche Welt, eine Welt von Gegenständen sich befindet, auf die sich unsere Erkenntnis richtet, und stellen wir uns auf den Standpunkt der empiristischen Erkenntnislehre, nach der diese wirkliche Welt uns in der Wahrnehmung gegeben ist: so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie diese apriorischen Begriffe in unsere Erkenntnis hineinkommen, was sie überhaupt in ihr zu suchen haben. Nach dem Empirismus könnte alle Erkenntnis nur in der Wiedergabe von Erfahrungs-, Wahrnehmungstatsachen bestehen, es dürfte also in ihr gar keine Begriffe a priori geben, ihr bloßes Dasein ist für den Empiristen schlechthin unverständlich. (Mit einem allerdings mißverständlichen Kantschen Ausdruck: Der Empirist kann die Frage nach dem „Ursprung" dieser Begriffe nicht befriedigend beantworten.) Will

er konsequent sein, so bleibt ihm schließlich nur der Ausweg, jene Begriffe für leere Phantasieprodukte zu erklären, die aus der Wissenschaft entfernt werden müssen, mit denen sie sich selbst betrügt: ein Schritt, mit dem aber der Empirismus sich notgedrungen in einen radikalen Skeptizismus an allen Punkten verwandeln würde, an denen die Erkenntnis im üblichen Sinn mehr zu behaupten versucht, als die augenblickliche Erfahrung zeigt. Stellen wir uns aber auf den Boden des Rationalismus, der das Erkennen als ein Denken, nicht als ein Wahrnehmen bestimmt, so bereitet uns zwar das Dasein solcher Begriffe, wie des Ursachbegriffes, keine Schwierigkeiten: Wir können uns im Gegenteil darauf berufen, daß ein ursächlich notwendiger Zusammenhang lediglich von uns gedacht, nicht wahrgenommen werden kann. Aber es entsteht die andere Frage: Wie kommen wir dazu, von diesen unserem Denken entstammenden Begriffen zu behaupten, daß sie etwas Wirkliches bezeichnen, daß die wirklichen Dinge ursächlich verknüpft sind, da doch das bloße Denken uns nie über den Umfang unserer Begriffe und Urteile und ihrer Analysis hinausführt? Der Rationalismus kann auf die Frage nach der objektiven Gültigkeit der apriorischen Begriffe keine befriedigende Antwort geben — es sei denn, daß er sich zur Annahme eines Wunders entschlösse: auf der einen Seite stehen unsere Begriffe und Gedanken, auf der anderen die wirkliche Welt, und vermöge einer unerklärlichen Harmonie stimmen sie zufällig zueinander, bezeichnen unsere Begriffe Tatbestände, die in der wirklichen Welt sich finden.

Außer von Begriffen spricht Kant von Urteilen a priori und a posteriori. Ein Urteil a posteriori (empirisches Urteil) ist ein Urteil, das auf der Erfahrung beruht oder dessen Geltung von bestimmten einzelnen Erfahrungen abhängt. Die meisten Gesetze der Naturwissenschaft sind Urteile dieser Art, denn der Naturforscher gründet seine Behauptungen auf das Experiment — also auf bestimmte Erfahrungen — er ist sich aber dabei bewußt, daß der Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung ihn immer nötigen kann, das angenommene Gesetz wieder fallen zu lassen oder zu modifizieren; es sind Gesetze, die durch Erfahrungen begründet und durch Erfahrungen widerlegt werden können. Eben dies macht das Wesen des empirischen Urteils aus. Den empirischen stellt Kant gegenüber die Urteile a priori als diejenigen, die in ihrer Geltung von der Erfahrung unab-

hängig sind. Da es zum Wesen dieser Urteile gehört, daß sie nicht durch den Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung wieder aufgehoben werden können, so müssen sie schon äußerlich sich von den empirischen Urteilen dadurch unterscheiden, daß sie mit dem Anspruch unwiderruflicher streng notwendiger, nicht bloß wahrscheinlicher Geltung oder — wir wissen, das besagt dasselbe — mit dem Charakter strenger Allgemeinheit auftreten. Als Beispiel eines solchen Urteils a priori sei mit Kant das Kausalgesetz angeführt, das Gesetz, daß jede Veränderung in der Welt ihre Ursache hat (Kantisch gesprochen: auf einen bestimmten anderen Vorgang notwendig oder „nach einer allgemeinen Regel" folgt). Finden wir, was ja bekanntlich nicht einmal zu den Seltenheiten gehört, einen Vorgang, dessen Ursache wir nicht entdecken können, so schließt kein Naturforscher daraus, daß dieser Vorgang keine Ursache hat, daß also das Kausalgesetz hier nicht gilt, sondern er schließt, daß unsere mangelhafte Erfahrung schuld daran ist, daß wir die betreffende Ursache noch nicht gefunden haben und vielleicht auch niemals finden werden: er behandelt also das Kausalgesetz als ein Gesetz, das ein für allemal, für alle Vorgänge in der Welt gilt, gleichgültig, wie weit wir durch Erfahrung diese Geltung im einzelnen Fall bestätigen können.

Eine flüchtige Überlegung zeigt, daß dies apriorische Gesetz in unserer Naturerkenntnis eine wichtige Rolle spielt. Ich nannte vorhin die meisten Gesetze der Naturwissenschaft empirische Gesetze, aber streng genommen dürfen wir als rein empirisch doch nur solche Gesetze ansprechen, die nichts weiter als Konstatierungen einzelner Erfahrungstatsachen enthalten — nur sie beruhen im strengen Sinn nur auf der Erfahrung. Wenn ich nun z. B. behaupte, daß jedesmal, wenn Marmor mit Salzsäure übergossen wird, eine Kohlensäureentwicklung eintritt, oder, was dasselbe besagt, diese Behandlung des Marmors Ursache einer solchen Kohlensäureentwicklung ist, so ist diese Behauptung zwar auf Grund von Erfahrungen aufgestellt und einer möglichen Korrektur durch weitere genauere Experimente immer ausgesetzt, also empirisch, aber sie enthält doch zugleich ein apriorisches Element: und dies Element ist hier die Überzeugung, daß die in jenen Experimenten beobachtete Kohlensäureentwicklung doch zunächst einmal, wie jeder Vorgang in der Welt, irgendeine Ursache haben muß, nach der wir zu suchen daher berechtigt sind, mit

andren Worten es ist die Überzeugung von der Geltung des allgemeinen Kausalgesetzes. Ohne diese Überzeugung würde auch jenes empirische Urteil des Chemikers in der Luft schweben, es würde nicht einmal als das möglich sein, als was wir es behandeln: als ein wahrscheinliches Urteil, dessen Wahrscheinlichkeit mit der Zahl der einstimmigen Erfahrungen wächst.

Endlich ist klar, daß wieder die empiristische Erkenntnislehre mit diesen apriorischen Grundsätzen der Naturwissenschaft, wie wir sie gleich nennen wollen, nichts anfangen, die Frage, wie sie in die Erkenntnis hineinkommen, da doch alle Erkenntnis nur Wiedergabe von Erfahrungen sein soll, die Frage nach ihrem „Ursprung" nicht befriedigend beantworten kann. Bestimmen wir aber, mit dem Rationalismus, daß dieser Ursprung im Denken liegt, so entsteht die andere Frage: woher haben wir die Überzeugung von der objektiven Gültigkeit, von der Gültigkeit dieser Sätze für die Wirklichkeit, da es sich ja hier nicht um rein logisch zu begründende analytische, sondern um „synthetische" Sätze handelt, d. h. um Sätze, die nicht bloß entwickeln, was in bestimmten Begriffen und Voraussetzungen alles enthalten ist, sondern unsere Kenntnis von der Wirklichkeit erweitern. Oder der Empirist muß sich diesen synthetischen Sätzen a priori gegenüber auf den Standpunkt des Skeptikers stellen, der Rationalist auf das Wunder eines nicht weiter zu erklärenden Zusammenstimmens unseres Denkens und der Wirklichkeit, einer prästabilierten Harmonie zurückziehen.

Als Gegenstand der philosophischen Untersuchung in der Kritik der reinen Vernunft war allgemein die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis bezeichnet worden. Die nächstliegenden Antworten auf diese Frage aber führten, wie wir gesehen haben, notwendig hin auf ein spezielleres Problem, in dessen Mittelpunkt die apriorischen Grundlagen (die Begriffe a priori und die synthetischen Sätze a priori) der Erkenntnis stehen. Es entsteht die Frage: woher haben wir diese apriorischen Grundsätze, und woher nehmen wir im besonderen das Recht, ihnen objektive Gültigkeit zuzuschreiben? Dabei obliegt uns freilich zunächst die Angabe, diese apriorischen Grundbegriffe und -sätze selbst vollständig und systematisch darzustellen. Wir werden dann freilich weiter sehen, daß die Lösung dieses Problems unmittelbar zurückführt zu der allgemeineren Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und diese Frage von einem tieferen Standpunkt wieder aufzunehmen gestattet.

Endlich noch eins: Haben wir uns den Grund für die Geltung der apriorischen Begriffe und Sätze klar gemacht, so wissen wir auch, ob diese Gültigkeit eine uneingeschränkte ist oder nicht; wir wissen, wie weit, innerhalb welcher Grenzen wir ihnen Gültigkeit zusprechen dürfen. Wir haben damit das Material zur Beantwortung der wichtigen Frage in der Hand, wie weit überhaupt unsere Erkenntnis reicht, ob und wo ihr prinzipielle Grenzen gesteckt sind. Sprechen wir anstatt von der Erkenntnis, von der Vernunft, bezeichnen wir die apriorischen Grundlagen der Erkenntnis als die reine Vernunft, und nennen wir diese prinzipielle Untersuchung, deren Endziel in einer Feststellung der Grenzen besteht, die unseren Erkenntnistätigkeit ihrer Natur nach ein für allemal gesetzt sind, eine kritische Untersuchung, so ist damit auch der Titel der Kritik der reinen Vernunft verständlich geworden.

Begriff, Einteilung und Deduktion der Kategorien (Begriffe des reinen Verstandes).

(Kritik der reinen Vernunft S. 87—157, 657—683 mit Ausnahme der Gedankengänge, die den Begriff der transzendentalen Apperzeption voraussetzen.)

Es hat sich herausgestellt, daß wir uns in die gleichen Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir die Erfahrung, die Wahrnehmung und wenn wir das Denken als die einzige Quelle der Erkenntnis betrachten. Es liegt nun der Gedanke nahe, daß was jeder dieser Faktoren für sich nicht erreichen kann, vielleicht aus einer Vereinigung beider verständlich wird — der Gedanke also, daß Wahrnehmung und Denken in der Erkenntnis in bestimmter Weise zusammenwirken. Aber wie sollen wir uns dieses Zusammenwirken vorstellen? Gehen wir aus von einem speziellen Beispiel.

Zu den Begriffen, die Kant als Begriffe a priori bezeichnet, gehört der Begriff des Raumes. Allerdings nimmt er unter diesen Begriffen eine besondere Stellung ein, er gehört zu einer besonderen Gruppe, deren Besprechung Kant einen eigenen Abschnitt der Kritik widmet. In dieser Hinsicht wird später von ihm die Rede sein, im Augenblick soll eine Entstehung nach einer bestimmten Richtung hin als Beispiel dafür dienen, wie Denken und Wahrnehmung zusammenarbeiten.

Die Bezeichnung des Raumbegriffs als eines Begriffs a priori erweckt naheliegende Einwände. Ein Begriff a priori soll ein Begriff sein, der nicht aus der Erfahrung stammt, d. h. genauer, dessen Inhalt wir nicht so wahrnehmen, wie wir eine blaue Farbe, einen süßen Geschmack wahrnehmen oder den wir nicht durch den Hinweis auf einen solchen Wahrnehmungsinhalt definieren können. Nun sehen wir doch aber zweifellos den Raum, in dem wir uns befinden, wir sehen die uns umgebenden Gegenstände mit ihren räumlichen Eigenschaften, ihrer Ausdehnung und Gestalt, so gut wie wir ihre Farbe sehen oder ihre Härte tasten.

In dieser Form hat der Einwand sicher recht, aber er zeigt nur, daß der Raum oder das Räumliche, das wir wahrnehmen, etwas anderes sein muß, als der Raum, von dem Kant spricht. So ist es in der Tat. Wir sehen den Raum, in dem wir uns befinden, aber von diesem Raum behaupten wir nun etwas Eigentümliches: nämlich daß er ein Teil des einen unendlichen Raumes sei, in dem sich alles körperliche Geschehen abspielt, und der sich von mir aus nach oben, unten, rechts, links, vorn und hinten ins Unendliche erstreckt. Diesen einen, unendlichen Raum nun, den Raum, können wir dafür auch sagen, von dem der Mathematiker und Physiker spricht, den hat noch niemand gesehen, der ist nichts Wahrnehmbares in demselben Sinn, wie Töne und Farben, wie Ausdehnung und Gestalt der uns umgebenden Dinge wahrnehmbar sind. Nun steht freilich dieser Begriff des Raumes in einer gewissen unlösbaren Beziehung zu den wahrgenommenen Räumen oder zur Wahrnehmung von Ausdehnung und Gestalt: wir würden nie dazu gekommen sein, diesen Begriff zu bilden, wenn wir nicht ausgedehnte Gegenstände gesehen oder getastet hätten. Dieser Überzeugung ist auch Kant, sie spielt, wie wir sehen werden, in der Kantischen Lehre vom Raum eine wichtige Rolle. Wie kann nun aus der Wahrnehmung eines ausgedehnten Gegenstandes der Begriff des unendlichen Raumes für uns entstehen?

Man vergegenwärtige sich eine gerade Linie von bestimmter Länge. Diese Linie können wir verlängern und erhalten dann, wie uns die Wahrnehmung lehrt, wieder eine gerade Linie Mit dieser können wir ebenso verfahren: wir können sie verlängern und erhalten eine Linie, in der die vorige als ein Stück enthalten ist und die ihrerseits auch wieder verlängert werden

kann. Indem wir aber die ursprüngliche gerade Linie in dieser Weise betrachten, gewinnen wir die weitere Überzeugung, daß die betreffende Prozedur nicht nur eine bestimmte, sondern eine beliebige Anzahl von Malen ausgeführt werden kann, daß wir nie auf eine gerade Linie stoßen werden, die nicht noch wieder verlängert werden kann oder die nicht verlängert wieder eine gerade Linie ergäbe. Was nun für die gerade Linie, gilt entsprechend für den einzelnen, bestimmt umgrenzten, wahrnehmbaren Raum, z. B. für den Raum, den ein in unserem Gesichtsfeld befindlicher Körper erfüllt. Auch die Grenzen dieses Raumes können wir verschieben und in Gedanken beliebig oft verschieben und erhalten dabei niemals etwas anderes, als wieder einen Raum, der ebenso behandelt werden kann; wir kommen auch hier „im Fortgange der Anschauung“ nie zu einer Grenze. Dazu kommt ein Zweites: Betrachten wir gleichzeitig zwei voneinander getrennte umgrenzte, sichtbare Räume (zwei nebeneinander stehende Körper z. B.), so können wir einen größeren Raum konstruieren oder abgrenzen, der jene beiden als Teile enthält. Und auch hier tritt die Überzeugung hinzu, daß dasselbe möglich sein muß mit je zwei ganz beliebigen Räumen, die wir uns irgendwo und irgendwann vorstellen mögen. Fassen wir nun dies beides zusammen, so ergibt sich, daß jeder einzelne Raum zu betrachten ist als Teil eines und desselben Raumes, der alle Körper gleichermaßen in sich enthält und selbst keine Grenzen hat — d. h. es ergibt sich der Begriff des einen unendlichen Raumes des Mathematikers und Physikers. Freilich: vollständig haben wir uns die Möglichkeit und das Zustandekommen dieses merkwürdigen Begriffes erst dann verständlich gemacht, wenn wir uns die Frage gestellt und beantwortet haben, worauf denn die Überzeugung beruht, die wir voraussetzen mußten, daß das, was für die einzelne Linie, für den einzelnen Raum, auch ebenso für jede gerade Linie und für jeden Raum gilt — und worauf im besonderen die eigentümliche, unumstößliche Sicherheit der Überzeugung beruht, daß wir nie eine Linie finden können, deren Verlängerung nicht wieder eine Linie ergäbe, oder zwei Räume, die nicht als Teile eines umfassenderen Raumes angesehen werden könnten.

Von dieser Frage wollen wir indessen zunächst absehen. Tun wir das, dann ergibt sich, daß der Begriff des Raumes aus der Wahrnehmung entsteht, aber nicht aus der Wahrnehmung

allein, sondern daß zur Anschauung etwas anderes hinzutreten muß — eine Tätigkeit unserseits. — Erst durch eine gedankliche Prozedur entsteht für uns aus dem wahrgenommenen Einzelraum der allumfassende eine Raum. Und worin besteht nun hier diese Denktätigkeit, die mit dem Material gegebener Wahrnehmungen zusammenwirken muß, um diesen Begriff zu erzeugen? In einem Verlängern, einem Anfügen, einem Zusammenfassen, Vereinheitlichen: wir fügen der ursprünglichen Linie ein Stück an und sprechen von der einen verlängerten Linie, wir fassen zwei Räume zusammen und sprechen von dem einen Ganzen, das sie umschließt. Wir vollziehen eine Vereinigung, Kantisch gesprochen eine Synthesis; und zwar eine Vereinigung einer Reihe von Elementen, die uns in der Wahrnehmnng gegeben sind, zu einem neuen einheitlichen Ganzen, einer „synthetischen Einheit". Freilich müssen wir noch eins hinzufügen: wir betrachten das Ganze, das da durch unsere Synthesis entsteht, nicht als ein bloßes willkürliches Phantasieprodukt, sondern als ein wirklich Existierendes oder wir betrachten den Begriff des Einen allumfassenden unendlichen Raumes als einen Begriff, der ein wirkliches Objekt meint. Oder: wir haben das Bewußtsein, daß hier nicht nur eine zusammenfassende Tätigkeit unserseits vorliegt, sondern daß die einzelnen Räume selbst zusammengehören, Teile eines solchen Ganzen sind, daß sie nicht nur durch uns zusammengefügt werden, sondern in sich selbst, im Gegenstande zusammenhängen.

Und nun stellen wir die weitere Frage: stellt sich vielleicht auch sonst die Denktätigkeit, nach deren Wesen und nach deren Beziehung zur Wahrnehmung wir fragten, als eine solche dem in der Wahrnehmung dargebotenen Material gegenüber geübte Synthesis dar?

Wir gebrauchten vorhin als Beispiel das Urteil „Feuer ist warm". Das Feuer, sagten wir, sehen, die Wärme empfinden wir; die Verbindung aber, die in diesem Urteil noch zum Ausdruck kommt, wird nicht wahrgenommen, sondern gedacht. Mit andern Worten das Denken bestätigt sich auch hier als eine Synthesis und zwar als eine Synthesis derselben Art: Auch hier haben wir das Bewußtsein, daß nicht wir allein zusammenstellen, sondern daß ein Zusammensein oder Zusammenhängen in der Wirklichkeit statthat. Oder: das Ursachesein ist nicht etwas, das wir wahrnehmen könnten, ein wahrgenommenes

Band zwischen zwei Vorgängen, sondern etwas was wir denken. Aber was denken wir hier? Wieder nichts anderes, als einen Zusammenhang, von dem wir behaupten, daß er nicht willkürlich konstruiert ist, sondern als Zusammenhang wirklich ist, besteht. — Schließlich: Das Endresultat, zu dem das Denken gelangt, pflegen wir zu formulieren in einem Urteil. Das Urteil aber enthält eine Aufeinanderbeziehung, eine Verknüpfung von Begriffen in der Rolle des Objekts, Subjekts oder Prädikats, wobei dann nur wieder diese Beziehung als eine seiende, objektiv bestehende gefaßt wird.

Verallgemeinern wir nun diesen Gedanken, so kommen wir zum Ergebnis: alles Denken ist ein Zusammenfassen, eine Synthesis, nur daß dies Zusammenfassen kein subjektiv willkürliches ist, sondern den Anspruch erhebt, daß ihm ein Zusammengehören oder ein Aneinandergebundensein im Gegenstand, in der Wirklichkeit entspricht.

Betrachten wir die so gewonnene Bestimmung des Denkens etwas genauer, so ist zunächst klar, daß niemals das Denken ganz ohne Zuhilfenahme der Wahrnehmung etwas erreichen kann. Die Denktätigkeit soll in der Synthesis, in einem Zusammenfassen bestehen, damit ich aber zusammenfassen, vereinheitlichen kann, muß ein Material vorhanden sein, dem gegenüber ich diese Tätigkeit übe. Dies Material kann nicht durch das Denken selbst geschaffen werden, es muß als Material bereitliegen, gegeben sein, es kann also nur stammen aus der Wahrnehmung, und in der Tat: wenn wir den Inhalt unserer Gedanken auch in ihren höchsten Abstraktionen untersuchen, so finden wir immer letzte Elemente, die der Wahrnehmung entnommen sind. Die Atome etwa werden gedacht als Dinge, die wenn sie auch nicht mehr farbig und teilbar sind, so doch die Eigenschaften der Undurchdringlichkeit und der Raumerfüllung besitzen. Aber der Ausdruck Undurchdringlichkeit würde für uns gar keinen Sinn haben, wenn wir dabei nicht an den fühlbaren Widerstand dächten, den ein Körper dem tastenden Finger entgegensetzt, also an einen Tatbestand der Wahrnehmung. Und was den Raum angeht, so haben wir schon vorher gesehen, daß der Raumbegriff auf der Wahrnehmung basiert und ohne Wahrnehmung nicht zustande kommen konnte. Die einzige Eigenleistung des Denkens besteht in dem Setzen von Beziehungen zwischen Gegenständen, wie sie die Ausdrücke Ursache, Kraft usw.

bezeichnen, also: in der Synthesis. Dem Material, das die Synthesis braucht, gegenüber verhält sich das Denken nicht als ein schöpferisches, sondern als ein verarbeitendes Vermögen, und der Verstand, dem kein Material durch die Sinne gegeben wird, ist einer leerarbeitenden Maschine vergleichbar: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer", bloßes Denken ohne Anschauung kann nie zu wirklicher Erkenntnis führen.

Aber genau so unfruchtbar muß für uns die Wahrnehmung bleiben, wenn sie bloße Wahrnehmung bleibt, d. h. wenn ihre Inhalte nicht zum Objekt des Denkens gemacht werden. Denn solange dies der Fall ist, bleibt es für uns bei einer Reihe einzelner, völlig unzusammenhängender Wahrnehmungsinhalte, zwischen denen für unser Bewußtsein nicht die geringste Beziehung besteht, denn jedes Beziehungsbewußtsein setzt ein Aufeinanderbeziehen, also eine Synthesis, eine Denktätigkeit voraus. Schon wenn wir einen wahrgenommenen Gegenstand aus der Erinnerung wiedererkennen, fassen wir denkend ein Wahrgenommenes und das Erinnerungbild eines früher Wahrgenommenen als „dasselbe" zusammen, vollziehen wir also eine Synthesis; mit Recht spricht Kant von einer Synthesis der „Reproduktion" und „Rekognition". Sind also Begriffe ohne Anschauungen leer, so sind Anschauungen ohne Begriffe blind — keine Erkenntnis, sondern das bloße Material zu einer solchen.

Nun erhebt sich aber bei genauerem Zusehen hier wieder dasselbe Problem wie vorher. Das Denken wurde bezeichnet nicht als ein bloßes Zusammenfassen, sondern als eine Synthesis mit dem Bewußtsein oder mit dem Anspruch, daß das Zusammengefaßte auch in der Wirklichkeit zusammensei oder zusammengehöre. Ich bilde aus dem einzelnen, begrenzten, wahrgenommenen Raum, in Verbindung mit allen anderen einzelnen Räumen, die ich ergänzend hinzufüge, und die ich beim Wechseln des Gesichtsfeldes wirklich wahrnehme, den Gedanken des einen unendlichen Raumes, der alle gesehenen als Teile umfaßt. Aber ich behaupte zugleich, dieser eine unendliche Raum sei, existiere wirklich und die einzelnen Räume existierten als seine Teile. Oder: ich fasse Feuer und Wärme nicht nur synthetisch zusammen sondern behaupte zugleich, daß sie in der Wirklichkeit als Ursache und Wirkung zusammenhängen. Bestimmen wir also das Denken als eine auf das Material der Sinneswahrnehmung gerichtete Synthesis, so bleibt immer noch das Problem, wie wir dazu

kommen, dem Resultat dieser von uns vollzogenen Synthesis objektive Gültigkeit zuzuschreiben, zu behaupten, daß dieser in unseren Gedanken vorgenommenen Verkoppelung eine Verkoppelung im Sein, in der Wirklichkeit entspricht.

Dies Problem sagte ich sei uns schon vorher begegnet; es war, wie man sich erinnert, die Unfähigkeit dieses Problem zu lösen, durch die Empirismus und Rationalismus scheiterten. Wenn Erkennen heißt in unseren Urteilen, Begriffen oder Vorstellungen die uns und unserem Denken gegenüberstehende wirkliche, gegenständliche Welt abzubilden oder wiederzuspiegeln, wie ist es dann möglich, daß Begriffe, die nicht der Wahrnehmung entnommen sind — also nur uns und unserer Denktätigkeit ihr Dasein verdanken — doch Erkenntniswert, objektive Gültigkeit besitzen; gelten für jene gegenständliche Welt jenseits unseres Denkens? Das war die Frage, die nicht befriedigend zu beantworten war, ob man nun mit dem Empirismus annahm, daß diese gegenständliche Welt, so wie sie ist, uns in der Wahrnehmung entgegentritt, oder mit dem Rationalismus, daß der Inhalt unserer Wahrnehmung sich zur eigentlichen gegenständlichen Welt wie eine Hülle verhält, deren Kern von uns nur im Denken erfaßt wird.

Nun steckt aber in dieser Formulierung des Problems bereits eine Voraussetzung, die Empirismus und Rationalismus in gleicher Weise machen. Diese Voraussetzung ist eben der Gedanke, daß es überhaupt eine solche gegenständliche Welt g i b t, eine Welt von Gegenständen, nach denen sich unsere Wahrnehmungen und Gedanken richten müssen, die wir wiederzugeben versuchen, die das eigentliche Objekt der Erkenntnis ist. Wir dürfen aber in der Erkenntnistheorie nichts einfach vorraussetzen, wir müssen vielmehr bei jeder Voraussetzung fragen, mit welchem Recht wir sie machen, bei jedem Begriff, woher wir ihn haben und was uns berechtigt, ihn einzuführen. Das gilt auch hier. Also müssen wir die Frage aufwerfen: wie kommen wir zu diesem Begriff einer g e g e n s t ä n d l i c h e n W e l t? Oder noch allgemeiner: was meinen wir mit der allgemeinen und von jedermann für selbstverständlich gehaltenen Behauptung, daß unseren Wahrnehmungen und Gedanken, unseren „Vorstellungen", wenn wir mit dem kantischen Sprachgebrauch in diesem Wort beides zusammenfassen, G e g e n s t ä n d e entsprechen, die in den Wahrnehmungen uns als gegeben gegenübertreten und die wir in

unseren Begriffen denkend bestimmen? „Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand redet?" (Kant).

Mit der Stellung dieser Frage geht Kant in gleicher Weise über Empirismus und Rationalismus hinaus. Er macht die Voraussetzung, die Empirismus und Rationalismus ungeprüft oder dogmatisch hingenommen hatten, zum Gegenstand der Untersuchung. So bewährt sich Kants Philosophie als Kritizismus gegenüber dem empiristischen und rationalistischen Dogmatismus. Zugleich werden wir nun, indem wir der Lösung des sogestellten Problems näher treten, in das Zentrum der Kantischen Philosophie geführt.

Gehen wir aus von einem bestimmten Beispiel. Ich habe eine bestimmte Wahrnehmung — die Wahrnehmung einer bestimmten Form und Farbe; ich behaupte, daß hier ein Gegenstand vorhanden ist, den ich in dieser meiner Wahrnehmung erfasse und kennen lerne, der so beschaffen ist, wie ihn mir die Wahrnehmung zeigte. Ich nenne diesen Gegenstand ein Stück Papier. Das Stück Papier hat diese Form und ist so gefärbt. Was ist nun aber dieser Gegenstand, von dem ich hier spreche, was ist er selbst? Er ist zunächst nicht das, was ich im strengen Sinn des Wortes wahrnehme, denn ich nehme wahr, wie schon gesagt, eine bestimmte Form und Farbe, der Gegenstand aber ist nicht diese Form und Farbe sondern er „hat" sie oder er ist so geformt und gefärbt, wir meinen also doch mit ihm ein Etwas, das von diesen unmittelbar wahrgenommenen Inhalten noch verschieden ist. Dasselbe Stück Papier können wir auch noch in anderer Weise wahrnehmen: es zeigt sich dem tastenden Finger als glatt und kühl, der hebenden Hand als schwer, es zeigt gedreht und von verschiedenen Seiten betrachtet, ein fortwährend wechselndes Aussehen. Aber auch diese Wahrnehmungen sind nicht der Gegenstand, das Stück Papier, weder eine für sich, noch ihre Summe, sondern, so werden wir etwa sagen, der Gegenstand hat verschiedene Eigenschaften oder Seiten, und diese Eigenschaften geben sich kund in jenen Wahrnehmungen.

Andererseits aber: wenn wir einen solchen Gegenstand nach irgendeiner Richtung näher bestimmen, ihm irgendeine Eigenschaft beilegen, so tun wir dies stets, weil eine Wahrnehmung uns auf dieselbe hinweist, weil eine Wahrnehmung unserer Meinung nach uns von ihr Kunde gibt. Das Stück Papier hat

bestimmte chemisch-physikalische Eigenschaften, aber ich würde von diesen Eigenschaften schlechterdings nichts wissen, wenn ich nicht wüßte, daß es unter dem Einfluß von Säuren usw. eine bestimmte sichtbare Veränderung erfährt. Wenn wir daher von allen Wahrnehmungen absehen, in denen wir von dem Gegenstand Kunde erhalten oder wenigstens erhalten können, so können wir auch von ihm schlechterdings nichts mehr aussagen. Ja, noch mehr: wenn wir uns alle diese Wahrnehmungen fortdenken, wenn wir annehmen, es sei keine abgegrenzte Form, keine bestimmte Farbe mehr an der Stelle sichtbar, an der sich das Stück befand, es begegnet dem tastenden Finger kein Widerstand mehr: dann haben wir offenbar mit den Wahrnehmungen und dem was sie enthalten auch den Gegenstand, das Stück Papier selbst aufgehoben. Oder um dasselbe noch kürzer zu sagen: Farbe, Form, Härte, Glätte eines Gegenstandes nehmen wir wahr, und was diese Worte besagen oder bezeichnen, können wir auch nur durch die betreffenden Wahrnehmungen erfahren — der Blindgeborene gelangt nie in seinem Leben dazu, mit dem Wort Farbe einen Begriff zu verbinden. Andererseits ist der Gegenstand nicht diese von mir jetzt im Augenblick wahrgenommene Farbe oder Härte, er ist auch nicht die Summe dieser Wahrnehmungen, sondern er ist das Etwas, das diese bestimmte Farbe, Härte und Form an sich trägt, noch genauer, das mir und jedem anderen Betrachter in dieser Farbe, Form, Härte sich zeigt, das meinem und jedem fremden Bewußtsein in diesen bestimmten Wahrnehmungen erscheint. Daraus geht aber weiter hervor, daß, wenn wir von jenen auf den Gegenstand bezogenen Wahrnehmungen absehen, als der Gegenstand selbst ein bloßes Unbestimmbares, ein X übrig bleibt. Der *Gegenstand* selbst im *Unterschied* von seinen *wahrnehmbaren Erscheinungen* ist für uns ein solches bloßes X.

Trotzdem aber hat nun dieser Gegenstand eine wichtige Funktion: er ist das Etwas, an das diese Wahrnehmungsinhalte gebunden sind und das eben damit auch diese Wahrnehmungen aneinanderbindet. Wenn ich eine Farbe sehe, Härte taste, einen Geruch wahrnehme, so ist das zunächst eine Reihe von Wahrnehmungen, die einfach für mein Bewußtsein zeitlich zusammen da sind oder aufeinanderfolgen — ich kann dabei diese Folge als eine rein zufällige oder ganz unzusammenhängende betrachten. Sobald ich aber die Behauptung aufstelle: hier ist ein *Gegen-*

stand vorhanden, und dieser Gegenstand ist rot, hart, hat diesen Geruch, sobald ich jene Wahrnehmungen also auf denselben Gegenstand beziehe, sobald sehe ich auch jene Folge der Wahrnehmungen in meinem Bewußtsein nicht mehr als eine bloß zufällige oder unzusammenhängende Reihe an. Denn der Gegenstand ist rot und hart, das heißt: diese Farberscheinung und diese Tastwahrnehmung gehören ihm zu, sie werden und müssen sich also wiederholen, sobald ich die Augen aufmache und den Finger ausstrecke, sie sind notwendig miteinander verbunden, sie bilden ein unlösbares Zusammen, oder sie hängen zusammen nach einem notwendigen und allgemeinen Gesetz. Ich habe Beeren gegessen, die rot aussahen und süßlich schmeckten, und danach ein Unwohlsein verspürt; nun sagt man mir: jene Beeren sind giftig, dann ist mit dieser Mitteilung zwischen den Beeren, wie ich sie durch Ansehen und Schmecken kennen lernte, und dem nachfolgenden Übelsein eine notwendige und gesetzmäßige Beziehung hergestellt. Und so überall, wo wir einem Gegenstand eine Eigenschaft zuweisen.

Berücksichtigen wir nun weiter, was vorher ausgeführt wurde: daß der Gegenstand an sich für uns ein bloßes X ist, daß wir ihn nur kennen durch die Wahrnehmungen, in denen er uns erscheint, so können wir das Gesagte kurz zusammenfassen, indem wir sagen: der Gegenstand ist nichts anderes, als ein Einheitspunkt, auf den wir eine Reihe von Wahrnehmungen, ein „Mannigfaltiges der Anschauung" denkend beziehen, indem wir damit zugleich dies Mannigfaltige der Anschauung als notwendig oder nach einem allgemeinen Gesetz aneinander gebunden betrachten. Es ist dasselbe, ob wir sagen: diese Wahrnehmungsinhalte sind Erscheinungen eines Gegenstandes, oder: sie bilden nach einem allgemeinen Gesetz einen notwendigen Zusammenhang, eine synthetische Einheit.

Dazu noch eins: in der Notwendigkeit liegt, wie eben schon angedeutet wurde, eingeschlossen nicht nur die Allgemeinheit, sondern auch die Allgemeingültigkeit, die Gültigkeit für alle denkenden Individuen. Wenn ich ein a und ein b als notwendig aneinandergebunden bezeichne, so behaupte ich damit das Bestehen dieser Verbindung auch, gleichgültig, in welchem Bewußtsein a und b auftreten. Sage ich also von einem Gegenstand, er sei so oder so beschaffen, so liegt darin die Behauptung, daß er nicht nur meinem, sondern auch jedem fremden Bewußt-

sein in entsprechender Form erscheinen muß. Eben damit wird die Welt der Gegenstände zu einer überindividuellen, d. h. für alle denkenden Individuen gemeinsam gültigen oder bestehenden Welt.

Der Begriff des Gegenstandes wurde erläutert am Beispiel eines körperlichen Dinges, die Welt des Gegenständlichen umfaßt aber mehr als solche Dinge. Um das an einem anderen Beispiel, das wir Kant entnehmen, kurz anzudeuten: ich vergegenwärtige mir ein Dreieck. Ist dies Dreieck einfach diese und diese und diese gerade Linie? Oder ist es die Summe dieser drei Linien und dazu die eingeschlossene Fläche und die umschriebenen Winkel? Nein — sondern das Dreieck ist der von mir gedachte Gegenstand, der diese Linien als Seiten hat und dem diese Winkel als seine Winkel angehören. Dieser Gegenstand, Dreieck genannt, aber ist das Etwas oder der Einheitspunkt, dessen Begriff ich bilde, indem ich dies Mannigfaltige der Anschauung zu einer synthetischen Einheit zusammenfasse und mir dabei seines inneren notwendigen Zusammenhanges bewußt werde: Seiten, Flächen, Winkel bedingen sich gegenseitig, ich kann nicht einen Teil ändern, ohne daß auch die anderen eine Änderung erfahren, sie bilden ein zusammenhängendes Ganzes, eine gegenständliche Einheit.

Und nun zurück zu dem Problem, von dem wir in dieser ganzen Überlegung ausgingen: wir gebrauchen Begriffe, die wie der Begriff der Ursache nicht in der Wahrnehmung, sondern im Denken ihren Ursprung haben; wie kommen wir dazu, diesen Begriffen objektive Gültigkeit zuzusprechen, zu behaupten, daß z. B. die Gegenstände selbst in ursächlicher Beziehung stehen usw.? Wenn wir dies Problem jetzt wieder betrachten, so lösen sich zwar gewiß nicht alle Fragen restlos, die in ihm stecken, aber es ist doch in seiner Lösung bezw. Klärung ein wichtiger Schritt vorwärts geschehen. Wir stellten zunächst fest: die Denktätigkeit besteht in der auf das Mannigfaltige der Anschauung gerichteten Tätigkeit der Synthesis. Und nun werden wir fortfahren können: die Gegenstände, auf die wir die in Frage stehenden Begriffe a priori anwenden, von denen wir sagen, sie seien ursächlich verknüpft usw., diese Gegenstände entstehen ja für unser Bewußtsein erst durch die Synthesis, die Denktätigkeit, sie sind für uns nichts anderes, als die Einheitspunkte, auf die wir das Mannigfaltige der Anschauung beziehen, indem wir es als untereinander nach

Gesetzen zusammenhängend denken. Wenn aber der Gegenstand selbst erst durch die Synthesis entsteht, so ist es auch verständlich, daß wir die Begriffe, die eben dieser Synthesis entspringen, als Begriffe behandeln, die Eigenschaften, Bestimmungen des Gegenstandes selbst bezeichnen oder zum Inhalt haben.

Wir nehmen nicht den Gegenstand selbst wahr, sondern nur seine Erscheinungen. Solange wir also nur wahrnehmend uns verhalten, gibt es gar keinen Gegenstand für uns, erst in dem Moment, in dem wir denkend die Wahrnehmungen aufeinander beziehen, und auf ihr notwendiges Aneinandergebundensein achthaben, entsteht das Gegenstandsbewußsein. Dafür können wir aber auch kürzer sagen: Um dies Bewußtsein zu haben, müssen wir nicht nur wahrnehmen, sondern urteilen. Denn wenn ich zwei Tatsachen (a und b) im Urteil aufeinander beziehe, („a ist b"), dann habe ich in diesem Urteil allemal gerade eine solche synthetische Einheit, wie sie hier verlangt wird: das Urteil stellt nicht bloß zwei Tatsachen nebeneinander, sondern es behauptet ein Zusammensein, eine gegenständlich vermittelte, d. h. eine nicht zufällige, sondern notwendige Einheit.

Nun müssen wir in jedem Urteil zwei Faktoren unterscheiden: das darin steckende empirische Material, das „Mannigfaltige der Anschauung" und die Formung, die die Denktätigkeit diesem Material zuteil werden läßt, indem sie es synthetisch vereinigt und aufeinander bezieht. Oder was dasselbe besagt: in jedem Urteil finden sich empirische, der Wahrnehmung direkt entnommene und dem reinen Denken entstammende apriorische Bestandteile, empirische und apriorische Begriffe. Auch diesen dem reinen Denken entstammenden apriorischen Begriffen aber dürfen wir gegenständliche Gültigkeit oder Bedeutung zusprechen, weil ohne sie für uns überhaupt kein Urteil, also auch kein Bewußtsein eines Gegenstandes zustande käme.

Daraus ergibt sich nun weiter für Kant die Möglichkeit, alle Begriffe a priori, soweit sie dem reinen Denken entstammen — was diese Einschränkung bedeutet, wird noch genauer gesagt werden — in einem vollständigen, geschlossenen System abzuleiten.

Die formale Logik nämlich lehrt uns, daß sich an jedem Urteil, wenn wir von allem wechselnden empirischen Inhalt absehen und nur auf die logische Form achthaben, vier Seiten unterscheiden lassen (Quantität, Qualität, Relation und Modalität), daß ferner in bezug auf jede dieser Seiten ein Urteil drei

verschiedene Formen annehmen kann, so daß im ganzen zwölf verschiedene teils sich ausschließende, teils sich kreuzende Gattungen von Urteilen entstehen. Diese zwölf Urteilsformen beruhen auf Unterschieden, die von dem empirischen Inhalt des Urteils ganz unabhängig sind, die also nur auf den Wechsel oder die Verschiedenheit der im Urteil enthaltenen apriorischen Bestandteile, die durch die Denktätigkeit und ihre synthetische Funktion in dasselbe hineinkommen, zurückgehen können. Also muß jeder Urteilsform ein solcher und zwar ein ganz bestimmter apriorischer Begriff entsprechen, und wir müssen aus der „Tafel der Urteile" eine „Tafel der apriorischen Begriffe des reinen Denkens" gewinnen können. Um ein Beispiel heranzuziehen: die Logik bezeichnet als eine Form des Urteils das kategorische (a ist b), als eine andere das hypothetische Urteil (wenn a ist, ist b). Der Unterschied dieser beiden Urteilsformen betrifft nicht den empirischen Gehalt: denn die empirischen Begriffe, die in einem wirklichen ausgeführten Urteil an die Stelle der bloßen Symbole a und b treten, können einen beliebigen Inhalt haben, sie berühren nicht den Charakter des Urteils als kategorischen oder hypothetischen. Dagegen besteht der Unterschied bei genauerer Betrachtung darin, daß die empirischen Begriffe a und b beidemal in ein verschiedenes Verhältnis zueinander gesetzt oder in verschiedener Weise zur synthetischen Einheit verbunden werden. Einmal wird a und b als Subjekt und Prädikat, einmal als Bedingung und Bedingtes aufeinander bezogen, oder was dasselbe besagt: einmal werden sie in das Verhältnis gesetzt, das wir als das Verhältnis der „Substanz" und der dieser Substanz zukommenden („inhärierenden") Eigenschaft bezeichnen, das andere Mal ist die in Frage stehende Beziehung die der Kausalität. So haben sich also Substanz und Kausalität als zwei Begriffe ergeben, die beide der Ausdruck einer bestimmten synthetischen Funktion des Denkens sind und als solche in zwei verschiedenen Urteilsformen zum Vorschein kommen. Sie haben als Begriffe a priori objektive, gegenständliche Gültigkeit, weil sie die geurteilte Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung und damit das Bewußtsein von Gegenständen überhaupt erst ermöglichen.

Im einzelnen stellt sich die Urteils- und daraus abgeleitete Kategorientafel folgendermaßen dar. Es gehört zum Wesen jedes Urteils, eine bestimmt Quantität, Qualität, Relation und

Modalität zu besitzen. Der Quantität nach ist es stets entweder ein allgemeines (alle a sind b) oder ein partikuläres (einige a sind b) oder ein singuläres (dies a ist b) Urteil: In diesen drei Urteilsformen aber stecken die Begriffe der Allheit, Vielheit und Einheit. Zweitens muß jedes Urteil eine bestimmte Qualität besitzen, d. h. entweder ein bejahendes oder verneinendes oder „unendliches" Urteil sein (alle Menschen sind sterblich; kein Mensch ist unsterblich; der Mensch ist ein nicht-sterbliches Wesen)[1]), drei Urteilsformen, die durch die Verwendung der Begriffe Realität, Negation und Limitation (Grenze) zustande kommen. Drittens ist in jedem Urteil eine Relation zweier oder mehr Glieder enthalten und es ist dieser Relation nach entweder ein kategorisches oder hypothetisches oder ein „disjunktives" (a ist entweder b oder c oder d — die Welt ist durch Gott geschaffen oder durch innere Notwendigkeit oder durch Zufall da) Urteil. Diesen drei Formen liegen die Begriffe Substanz, Kausalität und Gemeinschaft (Wechselwirkung) zugrunde. Endlich hat jedes Urteil die Modalität entweder des problematischen oder des assertorischen oder des apodiktischen Urteils (a kann b sein, a ist b, a muß b sein) und enthält daher den Begriff der Möglichkeit, Tatsächlichkeit oder Notwendigkeit.

Daß diese zwölf Begriffe Begriffe a priori sind, läßt sich leicht zeigen. Sie entstammen nicht der Erfahrung: was das Wort Einheit oder Möglichkeit meint, wird nicht in der Weise sinnlich wahrgenommen, gesehen, gehört, getastet, wie eine Farbe, ein Ton, Härte, oder Weichheit; und dennoch legen wir ihnen objektive Bedeutung bei. Das Ding selbst ist eines oder enthält eine Mehrheit, ist möglich oder wirklich. Und daß dies nicht willkürlich geschieht, daß wir dazu ein Recht haben, ergibt sich aus der uns

[1]) Das „unendliche" Urteil ist erst von Kant in die überkommene Urteilstafel eingefügt worden; man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Streben nach Symmetrie daran nicht ganz unschuldig ist. — Das positive Urteil a ist b setzt das a hinein in den bestimmt umgrenzten Kreis der b-seienden Gegenstände. Das negative Urteil a ist nicht b schließt das a von diesem Kreis aus. Das „unendliche" Urteil a ist ein nicht-b bejaht der Form nach, setzt also das a hinein in einen Umfang von Gegenständen, verneint aber dem Inhalt nach, denn dieser Umfang ist nicht durch einen Begriff bestimmt umgrenzt, sondern er soll alles umfassen, was außerhalb eines solchen bestimmten Kreises (b) steht. Der Umfang, in den a hineingesetzt wird, ist unbegrenzt oder unendlich, daher der Name der Urteilsform.

bekannten Überlegung, daß diese Begriffe als Konstituentien des Urteils zugleich Voraussetzungen des Gegenstandsbewußtseins sind.

Zugleich aber haben wir alle Urteilsformen auf diese ihre begrifflichen Grundlagen hin untersucht, die aufgestellte Tafel enthält also auch alle Begriffe a priori, deren objektive Gültigkeit auf diesem Wege „deduziert", d. h. als berechtigt nachgewiesen werden kann. Oder: sie enthält alle Begriffe, die deshalb der Erkenntnis wesentlich sind, weil zum Erkennen jederzeit ein Denken, eine Synthesis gehört, die der Ausdruck der verschiedenen Formen der Synthesis sind, angewandt auf oder ausgeübt an einem ganz beliebigen Material anschaulich, in der Wahrnehmung gegebener Vorstellungen. Damit wird es auch verständlich, daß Kant diese Begriffe bezeichnet als die apriorischen Begriffe des reinen Denkens oder des reinen Verstandes („Kategorien"). Das Wesen des Denkens besteht in der Synthesis. Diese Synthesis bedarf freilich, wie wir wissen, stets eines gegebenen Vorstellungsmaterials, eines Mannigfaltigen der Anschauung, um in Funktion zu treten. Begriffe nun, die dem „reinen Denken" d. h. die nur dem Denken entspringen, werden solche Begriffe sein, die nur ein Ausdruck bestimmter Formen unserer Synthesis sind, ganz gleichgültig, welchem Anschauungsmaterial gegenüber diese Synthesis geübt wird, die also auch vom Wesen der Erkenntnis und dadurch von ihrem Gegenstande ein für allemal unabtrennbar sind, wie auch die Wahrnehmungen beschaffen sein mögen, die dem Denken den zu verarbeitenden Stoff liefern, oder in denen der betreffende Gegenstand erscheint.

Nun drängt sich hier aber eine Frage auf: zu den Begriffen, deren apriorische Natur bereits im Anfang dieses Abschnittes festgestellt und hervorgehoben wurde, gehörte der Begriff des Raumes. Dieser Begriff findet in der Kategorientafel keine Stelle. Daraus können wir zunächst entnehmen, daß diese Kategorien nicht mit den Begriffen a priori überhaupt zusammenfallen, sondern nur eine bestimmt umschriebene Gruppe derselben ausmachen: daß wir also den Begriffen des reinen Verstandes noch eine andere Art von Begriffen a priori werden gegenüberzustellen haben. Ehe wir das indessen tun, müssen wir noch eine zweite Frage aufwerfen, die uns ebenfalls zeigt, daß wir das Problem des a priori und seiner objektiven Gültigkeit noch nicht abschließend beantwortet haben.

Wenn wir eine Reihe von Wahrnehmungen auf einen bestimmten Gegenstand beziehen, so heißt das zugleich, wie wir gesehen haben, daß zwischen diesen Wahrnehmungstatsachen als den Erscheinungen desselben Gegenstandes eine Beziehung obwaltet, die wir denkend so oder so näher bestimmen und zum Ausdruck bringen und die schließlich auf ein unlösbares oder notwendiges Aneinandergebundensein dieser Wahrnehmungstatsachen hinausläuft. Der Gegenstand ist rot, hart, in Wasser löslich, d. h. er muß sich gesehen in dieser Farbe, dem tastenden Finger mit diesem Widerstand darstellen, in Wasser geworfen diesen wohlbekannten Anblick gewähren; diese Wahrnehmungen sind an ihn — denselben Einheitspunkt — und damit aneinander gebunden. Unsere Erkenntnis, können wir daher sagen, sucht nach solchen notwendigen Zusammenhängen, sie strebt danach, Gesetze aufzustellen, die notwendige Zusammenhänge der gegebenen Wahrnehmungsinhalte enthalten oder zum Ausdruck bringen. Nun entsteht aber hier die Frage: Wie kommen wir zu diesen notwendigen Zusammenhängen? Der Chemiker behauptet, dieser oder jener Stoff habe die Eigenschaft, in Wasser löslich zu sein, woher weiß er das? Man sagt, durch das Experiment. Aber das Experiment zeigt streng genommen nur, daß hier und jetzt diese bestimmte Menge dieses Stoffs sich in Wasser löste, und die Behauptung des Chemikers enthält weit mehr: sie sagt, daß was hier und jetzt geschah, der Ausfluß einer Eigenschaft des Körpers selbst ist, also sich so abspielen m u ß t e. Experimentell untersucht kann immer nur eine bestimmte Anzahl konkreter Gegenstände zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte werden; wenn wir aber auf Grund solcher Experimente ein Gesetz aussprechen, so schließen wir von dem beobachteten auf ein gleichartiges Verhalten aller Gegenstände dieser bestimmten Gattung, wo und wann wir sie auch untersuchen mögen. Und weiter: was ich wahrnehme, spielt sich in meinem Bewußtsein ab, ist eine Tatsache meines Bewußtseins. So auch das Ergebnis des Experiments, wenn ich aber ein Gesetz ausspreche, so gilt dies Gesetz für die Dinge, nicht nur sofern sie sich in meinem, sondern auch in jedem anderen Bewußtsein abzeichnen, wenn ich das Gesetz aufstelle, daß das Dreieck die Winkelsumme zweier R hat, so sage ich damit, daß nicht nur ich, sondern auch jeder andere, der ein Dreieck daraufhin untersucht, zu diesem Ergebnis kommen muß. Es liegt im

Wesen des Gesetzes, Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit, Gültigkeit für jedes denkende Individuum zu beanspruchen.

Daraus aber entsteht nun die doppelte Frage: Wie kommen wir dazu, wenn die Wahrnehmung uns immer nur einzelnes und eine Tatsache zeigt, die in unserem Bewußtsein sich abspielt, daraufhin einen Satz als gültig anzusprechen, der für alle Tatsachen einer bestimmten Gattung gilt, und von jedem denkenden Wesen anerkannt werden soll? Im Grunde nun kennen wir dies Problem bereits: Wir hatten es am Schluß des vorigen Kapitels in der Frage formuliert: Woher nehmen wir das Recht, synthetische Sätze oder Urteile a priori als gültig aufzustellen? Man erinnert sich: Der Begriff des a priori fand Anwendung auf Begriffe und Urteile; beide, Begriffe und synthetische Gesetze a priori enthielten ein Problem. Das erste, das wir in Angriff nahmen, betraf die Begriffe a priori; es lautete: wie kommen wir dazu, diesen unseren Begriffen objektive Gültigkeit zuzuschreiben, d. h. sie auf die Gegenstände jenseits unseres Denkens, unseres Bewußtseins anzuwenden? Die Antwort darauf lautete zunächst: diese Gegenstände sind für uns gar nichts anderes, als Einheitspunkte, auf die wir denkend, also mit Hilfe jener Begriffe die Tatsachen der Wahrnehmung beziehen. Die Begriffe gelten für die Gegenstände, weil nur durch ihre Anwendung Gegenstände für unser Bewußtsein entstehen. Nun schließt aber, wie wir weiter sahen, diese Anwendung der Begriffe a priori, oder die Beziehung des Mannigfaltigen in der Anschauung auf einen Gegenstand, jederzeit den Gedanken eines notwendigen Aneinandergebundenseins eben dieser Wahrnehmungstatsachen ein, fällen wir ein Urteil über irgendeinen Gegenstand, so enthält es zugleich ein Gesetz, das einen notwendigen Zusammenhang irgendwelcher Tatsachen der Wahrnehmung behauptet. Daher werden wir von selbst zu der weiteren Frage geführt, die unser Problem erst endgültig lösen wird: wie kommen wir zu den allgemeinen und allgemeingültigen Gesetzen, die unsere Naturerkenntnis mit dem Anspruch auf Wahrheit überall aufstellt? Und diese Frage ist eben die Frage nach dem Grunde der Geltung der synthetischen Sätze a priori.

Eine kurze kritische Bemerkung möge das Kapitel schließen. In dem Versuch, aus unseren fertigen Urteilen durch Abspaltung der empirischen Elemente die Formen des Denkens selbst, das Gerüst von Begriffen zu gewinnen und darzustellen, das von

vornherein zum Wesen des Erkennens gehört, steckt ein feiner und wohlberechtigter Gedanke. Nur wird man nicht verkennen können, daß Kant, indem er einfach die Urteilstafel der formalen Logik übernimmt, sich zunächst auf Unterscheidungen stützt, die das sprachlich formulierte Urteil betreffen. Man kann aber mit Recht die Frage aufwerfen, ob denn jedem Unterschied des sprachlichen Ausdrucks auch ein solcher des Gedankens korrespondiert und umgekehrt, ob jeder Unterschied der gedanklichen Formung auch in einer Verschiedenheit des Ausdrucks sich äußert. Um an ein spezielles Beispiel anzuknüpfen: die Urteile „diese Gegenstände sind rot" und „diese Gegenstände sind einander gleich" haben die gleiche sprachliche Form des kategorischen, bejahenden usw. Urteils, aber ist es nicht gedanklich etwas ganz anderes, ob ich einem Gegenstand die Eigenschaft einer bestimmten Farbe beilege oder zwischen ihm und einem anderen die Relation der Gleichheit konstatiere? Ist nicht der Begriff der Gleichheit ebenso gut wie der der Einheit, ein Begriff a priori des reinen Verstandes, eine Kategorie? Wenn uns die Kategorientafel unzweifelhaft in gewisser Weise den Eindruck des Künstlichen macht, so wird das wesentlich an diesem Mangel liegen; freilich wird dieser Eindruck dadurch verstärkt, daß Kant auf seine zwölf Kategorien einen außerordentlichen Wert legt; fast überall, wo eine Einteilung, eine Disposition nötig wird, und Kant neigt sehr zu Einteilungen, da geschieht sie nach dem Schema der Kategorientafel oder wenigstens der Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Lehre von Raum und Zeit.

(Kritik d. r. V. S. 48—75 dazu Bemerkungen in der Methodenlehre S. 548—568).

Im voraufgehenden war bereits gelegentlich von den Urteilen der Naturwissenschaft die Rede gewesen. Im wesentlichen ruht, wie wir sehen, die Naturerkenntnis auf der Erfahrung, die Urteile, die der Naturforscher fällt, sind empirische Urteile: sie werden durch bestimmte Erfahrungstatsachen begründet, können aber auch durch neu aufgefundene Tatsachen widerlegt werden, wir können uns daher niemals absolut ihrer Richtigkeit, sondern immer nur nach Maßgabe der uns zu Gebote stehenden Erfahrungen unserer Berechtigung versichert halten, sie so

lange für richtig zu halten, als uns dies nicht durch neue Erfahrungen unmöglich gemacht wird. Neben diesen empirischen Urteilen spielen dann freilich in der Naturwissenschaft einige Prinzipien eine Rolle, die für uns durch das Beispiel des Kausalgesetzes vertreten wurden. Ein solches Gesetz kann nicht als empirisch betrachtet werden, es stellt vielmehr einen synthetischen Satz a priori dar: die Erfahrung, daß wir hie und da für eine Veränderung eine Ursache nicht finden können, wird uns nie dazu veranlassen, auch nur die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß hier vielleicht das Kausalgesetz eine Durchbrechung seiner Geltung erfahre oder daß es nicht für diesen, wie für jeden andern Fall, streng und allgemein gültig sei. Am deutlichsten aber sehen wir, daß das Kausalgesetz nicht zu den empirischen Urteilen gerechnet werden darf, wenn wir berücksichtigen, was an jener Stelle genauer ausgeführt wurde: daß das Kausalgesetz eine Voraussetzung der empirischen Einzelurteile der Naturwissenschaft darstellt und daß wenn wir von der Annahme seiner absolut strengen und ausnahmslosen Geltung abgehen, wir damit allen empirischen Urteilen und ihrer wenn auch nur wahrscheinlichen Geltung den Boden entziehen. Das Kausalgesetz kann nicht auf Erfahrung beruhen, da wir vielmehr an jede Erfahrungstatsache, wenn wir auf sie ein empirisches Urteil gründen wollen, bereits mit der Überzeugung von der Gültigkeit des Kausalgesetzes herangehen müssen.

Nun müssen wir aber außer den empirischen Urteilen und den Grundsätzen des reinen Verstandes, die uns hier das Kausalgesetz vertrat, noch eine Gruppe von synthetischen Urteilen unterscheiden. Es sind die Urteile einer besonderen Wissenschaft, der Mathematik.

Ich nehme als Beispiel den einen der Kongruenzsätze — zwei Dreiecke sind kongruent, wenn sie in zwei Seiten und dem eingeschlossenen Winkel übereinstimmen. Wenn der Mathematiker einen solchen Satz beweisen, sich von seiner Wahrheit überzeugen will, so kann er das nur tun, indem er eine Figur entwirft und sich auf diese, also auf das anschauliche Bild eines oder zweier solcher Dreiecke bezieht, gleichgültig, ob dies Bild auf dem Papier oder nur in der Phantasie entworfen wird. Dadurch erweisen die Urteile der Mathematik zunächst ihren Charakter als synthetische Urteile: will ich ein analytisches Urteil beweisen, so schlage ich ein rein formallogisches Verfahren ein, ich zeige

nur, daß der zu beweisende Satz schon in der Definition der vorausgesetzten Begriffe enthalten ist; der Mathematiker dagegen kann mit der bloßen formalen Definition seiner Begriffe gar nichts anfangen, er muß dem Begriff die anschauliche Konstruktion eines entsprechenden Gebildes hinzufügen, um im Sinn seiner Wissenschaft weiter zu kommen. (Kantisch gesprochen: Die analytischen Urteile sind Urteile „aus Begriffen", die Mathematik ist eine Wissenschaft „aus der Konstruktion der Begriffe"). Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß die Mathematik einen großen Teil ihrer Lehrsätze als Folgerungen aus anderen einfach ableitet, also analytisch beweist, aber alle diese Folgerungen führen zurück und müssen zurückführen auf letzte Prinzipien, deren Beweis sich auf die Anschauung gründet, wie dies z. B. bei den Kongruenzsätzen der Fall ist. Zugleich unterschied dieser Umstand die Sätze der Mathematik aufs schärfste von den Grundsätzen des reinen Verstandes, vom Kausalgesetz: es gibt keine Tatsache der Wahrnehmung oder Anschauung, auf die ich mich berufen könnte, um das Kausalgesetz so zu beweisen, wie mir der Blick auf eine bestimmt konstruierte Figur und er allein die Überzeugung von der Richtigkeit eines Kongruenzsatzes verschaffen kann.

Wir brauchen Anschauung, um einen mathematischen Beweis zu führen. Sind nun darum die Lehrsätze der Mathematik *empirische Sätze*? Es scheint so, denn Anschauung ist Erfahrung, ein Satz, der auf Anschauung sich gründet, beruht auf Erfahrung, ist also empirisch. So zwingend indessen dieser Schluß scheint, so enthält er doch einen Irrtum: denn wenn wir von einem Satze sagen, die Überzeugung von seiner Geltung gründe sich auf eine Tatsache, die uns anschaulich gegeben sein müsse, so haben wir damit die logische Struktur dieses Satzes noch nicht eindeutig bestimmt. Deshalb lautete unsere früher aufgestellte Definition der empirischen Urteile genauer: empirische Urteile sind solche, die durch den Hinweis auf bestimmte Erfahrungen *begründet und auch widerlegt werden können*, die daher als gültig aufgestellt werden mit der stillschweigenden Voraussetzung: wofern nicht neue widersprechende Erfahrungen uns zur Korrektur zwingen. Die Empirie ist diejenige wissenschaftliche Methode, die aus den bisherigen Erfahrungen Sätze zu gewinnen sucht, die auch als für das zukünftige Geschehen vorläufig gültig angesehen werden dürfen, solange sie nämlich nicht durch dies Geschehen selbst direkt widerlegt werden. Eben dies gab den

empirischen Sätzen die charakteristische Eigenschaft der bloß wahrscheinlichen Geltung, die, mag die Wahrscheinlichkeit einen noch so hohen Grad erreichen, sie doch immer von der strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit der apriorischen Sätze prinzipiell unterscheidet. Betrachten wir nun die Mathematik unter diesem Gesichtspunkt, so ist klar, daß wir ihre Erkenntnisse nicht unter die empirischen Sätze einreihen dürfen, obgleich wir uns in ihrem Beweis auf bestimmte einzelne Anschauungstatsachen berufen: denn die Sätze der Mathematik sind nicht bloß wahrscheinlich, sondern streng und allgemein gültig; nachdem ich mir einmal an einem Dreieck, das ich mir nur in der Phantasie vorzustellen brauche, Lage und Größe der Winkel und Seiten vergegenwärtigt habe, weiß ich mit absoluter Bestimmtheit, daß ich nie ein Dreieck finden werde, in dem nicht die Summe zweier Seiten größer wäre als die dritte oder daß ich nie zwei in zwei Seiten und dem eingeschlossenen Winkel übereinstimmende Dreiecke antreffen werde, die nicht kongruent wären.

Die mathematischen Sätze besitzen also apriorische Geltung, und es besteht die eigentümliche Tatsache, daß es eine ganze Wissenschaft gibt, deren Sätze auf Tatsachen zurückgehen, die uns in der Anschauung gegeben sein müssen, die aber, indem sie uns anschaulich gegeben sind, uns mehr als bloße einzelne Tatsachen, nämlich allgemeine und notwendige Zusammenhänge unmittelbar erfaßbar erkennen lassen. Es gibt eine „Anschauung a priori". Weiter erklären läßt sich ihr Vorhandensein nicht, wir können weiter keinen Grund dafür angeben, daß hier diese eigenartige Gesetzmäßigkeit bestimmter Tatsachen unserer Anschauung vorliegt, wir können nur darauf hinweisen, daß wir sie erleben: wer zweifelt, ob wirklich allgemein und notwendig der erste Kongruenzsatz gilt, den kann ich nur auffordern, im Geist die Operation des Zusammenfügens zweier solcher Dreiecke auszuführen und bin überzeugt, daß ihm die Anschauung das geben wird, was sie mir gibt, die Überzeugung von der Unmöglichkeit des Andersseins. Auf dieser Anschauung a priori aber beruht nun ein weiterer wichtiger Punkt. Zu den anschaulich gegebenen Tatsachen gehören Farben, Töne, Gerüche. Auf sie aber bezieht sich die mathematische Erkenntnis nicht, sondern nur auf Ausdehnung, Form, Gestalt. Eben diese Anschauungsinhalte aber sind zugleich, wie wir wissen, der Grund, auf dem für uns der Raumbegriff erwächst.

Von der Art, wie aus der Wahrnehmung der Ausdehnung der Begriff des einen, unendlichen Raumes für uns entsteht, hatten wir schon an anderer Stelle gesprochen; man wird sich an das dort Gesagte erinnern. Dabei aber war noch eine ungelöste Frage übrig geblieben: worauf beruht die eigentümliche, unumstößliche Sicherheit der Überzeugung, daß wir nie eine Linie finden können, deren Verlängerung nicht wieder eine Linie ergäbe, nie zwei Räume, die nicht als Teile eines umfassenden Raumes angesehen werden könnten? Auf diese Frage können wir jetzt eine Antwort geben und zwar die einzige Antwort, die hier überhaupt möglich ist: es liegt eine Anschauung a priori hier vor, eine streng allgemeine und notwendige Gesetzmäßigkeit, die unmittelbar an den Tatsachen der Anschauung erfaßt und abgelesen wird. Oder um es kürzer zu sagen: die Geometrie ist die Wissenschaft vom Raum, die Grundsätze oder Axiome der Geometrie sprechen nichts anderes aus, als die Eigenschaften des Raumes, wie sie sie ihren weiteren Deduktionen zugrunde legt. Eben diese Grundsätze aber sind es, die wir als a priori gültig der Anschauung entnehmen, sie sind das Resultat unserer Anschauung a priori. Also müssen wir sagen, daß auch der Raum selbst für uns nur durch Anschauung a priori entsteht, er ist das Objekt der apriorischen oder „reinen" (nichtempirischen) Anschauung, oder kürzer: er ist selbst reine oder Anschauung a priori.

Kant bezeichnet seine kritische Philosophie auch als „Transzendentalphilosophie". Transzendentalphilosophisch soll die Untersuchung heißen, die sich mit Wesen, Ursprung und Gültigkeit des a priori in unserer Erkenntnis befaßt und damit den Grund zu einer prinzipiellen Bestimmung des Wesens und der Grenzen dieser Erkenntnis überhaupt legt — im Gegensatz zu den mannigfachen Versuchen einer transzendenten, d. h. diese Grenzen nicht achtenden Welterkenntnis, die uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese transzendentalphilosophische Untersuchung aber zerfällt in zwei Teile: die transzendentale Logik, die das a priori untersucht, das seinen Ursprung im Denken hat, und die transzendentale Ästhetik, die die apriorischen Bestandteile der Erkenntnis, soweit sie der Wahrnehmung, der Anschauung entstammen, also die Anschauung a priori zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Im Mittelpunkt dieser transzendentalen Ästhetik nun (oder ihres ersten Teils) steht einerseits

die Geometrie, andererseits der Raum. Vom Raum speziell wird zunächst gezeigt: erstens, daß er kein gewöhnlicher empirischer Begriff ist (wir sehen „den" Raum nicht, wie wir eine rote Farbe sehen), zweitens daß er ein notwendiger Begriff ist (wir können uns die Dinge wegdenken, dann bleibt aber immer noch der leere Raum übrig, dagegen können wir nie den Raum wegdenken und die Dinge übrig behalten. Wir betrachten also den Raum als eine notwendige Bedingung für das Dasein der Gegenstände, nicht etwa umgekehrt als etwas, das den Dingen gegenüber die Rolle einer abhängigen Bestimmung spielte). Aus beidem folgt, daß der Raum als ein Begriff a priori betrachtet werden muß, denn wir verstehen unter einem solchen einen Begriff, der nicht der Erfahrung entnommen und doch kein bloßes Phantasiegebilde, sondern ein im Zusammenhang unserer Erkenntnis wesentlicher, unentbehrlicher Begriff ist. Woher haben wir nun aber diesen Begriff? Aus dem Denken, dem Verstande (wie die Kategorien?) Nein, denn man versuche nur einmal, den Inhalt des Raumbegriffes, das Wesen des Räumlichen, nur denkend, ohne Zuhilfenahme der Anschauung zu erfassen, man wird sehen: das ist unmöglich. Im Wesen des Räumlichen z. B. liegt der Unterschied des links und rechts begründet. Nun sind die linke und rechte Hand oder ein Körper und sein Spiegelbild als gedachte, beurteilte Gegenstände einander absolut gleich und gleichwertig — alles was ich vom einen aussagen kann, kommt auch dem andern zu. Daß sie trotzdem nicht einander substituiert werden können, daß zwischen ihnen ein unausgleichbarer Unterschied besteht, daß es überhaupt zwei Gegenstände geben kann, die in allem die gleichen Eigenschaften haben und doch nicht zur Deckung zu bringen sind: das kann mich nie das Denken, sondern nur die Anschauung, diese aber auch mit einem Blick und mit zwingender Notwendigkeit lehren. Oder: wenn das Denken einen Begriff schafft, so wissen wir doch nie von vornherein, wieviel einzelne konkrete Gegenstände es gibt, die unter diesen Begriff fallen. Wenn ich den Begriff „blaue Farbe" denke, so weiß ich damit noch nicht, wo und wie oft in der Welt sich wirklich eine blaue Farbe findet, das kann mich nur die Anschauung lehren. Im Wesen des Raumes aber liegt es, daß es nur einen, allumfassenden Raum gibt, dem alle einzelnen Räume als Teile angehören. Oder endlich: die Unendlichkeit des Raumes bedeutet nichts anderes, als die „Unendlichkeit im

Fortgange der Anschauung" — d. h. die Möglichkeit einer ins Unendliche fortgesetzten Verlängerung oder Vergrößerung eines räumlichen Gebildes, wie wir sie am einzelnen anschaulich gegebenen Körper jederzeit vollziehen können. Außerdem gibt der Hinweis auf die Anschauung a priori die einzig mögliche Antwort auf die Frage: wie sind die synthetischen Sätze a priori der Mathematik möglich? So viel, um den Gedanken- und den Beweisgang zu charakterisieren und verständlich zu machen, den Kant selbst in der transzendentalen Ästhetik verfolgt.

Kants Raumlehre in der transzendentalen Ästhetik läuft letzten Endes auf die Feststellung der ganz eigentümlichen Sondernatur des Raumbegriffes hinaus: der Raumbegriff ist ein Begriff, der der Anschauung entnommen ist, den wir aber nicht auf dem Wege der gewöhnlichen empirischen Begriffsbildung aus den Tatsachen der Wahrnehmung gewinnen, sondern auf einem anderen Wege, dessen Eigenart sich nur durch den Hinweis auf die mathematischen Sätze und ihre Begründung verdeutlichen läßt. Mit dieser Eigentümlichkeit des Ursprungs aber hängt zweitens zusammen die eigentümliche Funktion, die wir in bezug auf die Körperwelt dem Raum zuschreiben, und die Rolle, die entsprechend der Raumbegriff in unserer Naturerkenntnis spielt: Der Raum ist kein Ding, kein Körper neben andern Körpern, er ist auch keine Eigenschaft der Körper, sondern er ist eine Grundbedingung für die Existenz der Körper überhaupt; wir können uns einen Raum ohne Körper denken, wenn wir aber einen Körper als wirklich denken, so müssen wir ihm in Gedanken auch einen Ort anweisen, einen Ort in dem einen unendlichen Raum, der alle Dinge umfaßt.

Endlich gibt es nun aber noch einen zweiten Begriff, der in dieser Hinsicht dem Raum an die Seite gestellt werden kann und der daher auch seine Behandlung in der transzendentalen Ästhetik findet: der Begriff der Zeit. Wie alle Dinge im Raum, so ist alles Geschehen in der Zeit; und wie der Raum eine Bedingung für die Existenz der Dinge, so ist die Zeit eine Bedingung für die Existenz alles Geschehens: Denken wir das Geschehen uns fort, so bleibt noch die leere Zeit übrig, dagegen können wir uns keine Vorstellung von einem Geschehen machen, das nicht in der Zeit sich abspielte. Schließlich ist die Zeit wie der Raum nicht etwas, das wir denkend den wahrgenommenen Dingen hinzufügen, sondern wir nehmen die Dinge sofort mit

zeitlichen Bestimmungen behaftet wahr, was zeitliche Dauer ist, lehrt uns nicht das reine Denken, sondern die Anschauung; wenn wir einen Ton etwa hören, so haben wir ein Gebilde vor uns, das ebenso wie eine bestimmte Qualität und Lautheit auch eine bestimmte Dauer besitzt, die wir ebenso unmittelbar erfassen, wie diese anderen Eigenschaften. Aber wie aus der einzelnen gesehenen Ausdehnung der Raum, so entsteht aus der einzelnen erlebten Zeitdauer für uns der Begriff der Zeit als ein Begriff a priori. Der Begriff nämlich der einen unendlichen Zeit, die als solche noch niemand erlebt oder wahrgenommen hat, von der wir aber mit absoluter Sicherheit überzeugt sind, daß sie existiert und daß sie alle einzelnen Zeiten als Teile in sich enthält, auf die wir als gemeinsame Grundlage gewissermaßen alles unmittelbar erlebte Vor- und Nacheinander beziehen. Die Zeit ist also ebenfalls „Anschauung a priori". Nur hat die Zeit noch eine umfassendere Bedeutung. Wir kennen keine Tatsache unseres Bewußtseins oder unserer Wahrnehmung, die nicht zeitlichen Charakter an sich trüge, dagegen wohl solche, die nicht zugleich örtlich bestimmt oder ausgedehnt sind: ein Gefühl des Kummers, ein Denk- oder Willensakt sind nicht so und so breit, oder lang, neben- oder übereinander, sie sind nicht da oder dort. Diese nur zeitlich, nicht räumlich geordneten Tatsachen bezeichnen wir als seelische oder als Tatsachen der inneren Wahrnehmung, ihnen stehen in dieser Hinsicht gegenüber die Tatsachen der äußeren Wahrnehmung (die Farben, Töne, Inhalte der Tastwahrnehmung usw.), die zu unserer Kenntnis von der im Raum ausgebreiteten körperlichen Welt das Material liefern.

Endlich zieht Kant aus diesen Ergebnissen eine Konsequenz, die auf den ersten Blick seltsam und paradox erscheint: Raum und Zeit, sagt er, seien „subjektiv", sie kämen nicht den Dingen „an sich" zu, sondern nur ihren Erscheinungen. Indessen auch der eigentliche Sinn dieser oft mißverstandenen Behauptung ist leicht zu erfassen, wenn wir Raum und Zeit noch einmal mit den Kategorien vergleichen. Warum dürfen wir die Kategorien als gültig für die Welt der Gegenstände, der Dinge betrachten, warum dürfen wir behaupten, daß die Dinge ursächlich verknüpft, Substanzen usw. seien, wenn wir doch das Substanz-und-Ursache-sein niemals wahrnehmen? Die Antwort lautete: weil durch die Anwendung dieser Begriffe auf das Mannigfaltige der Erfahrung erst das Bewußtsein von Gegenständen für uns entsteht.

Dies nun ließ sich nachweisen, indem wir nur die Natur und Tätigkeit des Verstandes, gar nicht dagegen jenes Mannigfaltige der Erfahrung selbst ins Auge faßten. Auf alle nur denkbaren Gegenstände also, ganz gleichgültig in welchen Wahrnehmungsinhalten sie sich uns darstellen mögen, werden wir die Kategorien anwenden dürfen. Dies nun dürfen wir von Raum und Zeit nicht behaupten: wir wissen ja von Raum und Zeit nur auf Grund bestimmter Wahrnehmungen. Wir erfassen auch die notwendige Geltung dieser Formen für die uns bekannte Welt nur, indem wir uns auf diese Wahrnehmungen reflektieren, indem wir uns auf die Anschauung berufen. Also dürfen wir auch nicht sagen: allen nur denkbaren Gegenständen kommt eine zeitliche und räumliche Existenz zu, sondern wir dürfen dies nur behaupten von den Gegenständen, die sich uns in den uns bekannten Wahrnehmungsinhalten darstellen, die wir denkend bestimmen, indem wir ausgehen von den Tatsachen unserer Anschauung.

Von anderen Wahrnehmungsinhalten, von anderen Anschauungstatsachen können wir uns freilich keinerlei Vorstellung machen — wie sich auch der Blindgeborene keine Vorstellung von der Farbe machen kann — aber ihre Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen. Und damit ist die Möglichkeit einer Welt, die nicht in Raum und Zeit wäre, nicht ausgeschlossen. Raum und Zeit sind also subjektiv, insofern ihre apriorische Geltung (oder die apriorische Geltung des Satzes, daß alles Existierende in Raum und Zeit ist) nur gilt für die Gegenstände unserer Anschauung, nicht für alle denkbaren Gegenstände schlechthin. Oder noch anders: wenn wir einem Gegenstande gegenüber absehen von alledem, was wir durch Wahrnehmung, im Hinblick auf seine sinnliche Erscheinung von ihm wissen, wenn wir ihn an sich oder was dasselbe besagt, nur denkend betrachten (denn der Gegenstand „selbst" oder „an sich" ist ja nur etwas Denkbares, nicht Wahrnehmbares), so verliert nicht nur die Rede von seiner Farbe, seinem Geruch, seiner Temperatur, sondern auch die von seiner raumzeitlichen Stellung jede Berechtigung, ja jeden faßbaren Sinn. — Von den für das System im ganzen wichtigen Folgerungen, die Kant aus diesem Gedanken zieht, wird später noch gesprochen werden.

Auch hier zum Schluß des Kapitels einige kritische Bemerkungen. Zunächst ist die transzendentale Ästhetik und vor allem

die Lehre von der Subjektivität des Raumes und der Zeit bei Gegnern und wohl auch bei Anhängern Kants oft einem schwerwiegenden Mißverständnis ausgesetzt gewesen. Obgleich sich Kant selbst bereits gegen eine solche Erläuterung durch „bei weitem unzulängliche Beispiele“ mit allem Nachdruck verwahrt hatte, hat man doch oft gemeint, diese Subjektivität bedeute im Grunde dasselbe, oder etwas ähnliches, wie die von der Naturwissenschaft behauptete Subjektivität der Farben und Töne. Kant, so meinte man, habe diese physikalische Theorie gewissermaßen nur weitergeführt: was die Physik von Farben und Tönen, behaupte er auch von Ausdehnung, Gestalt und Bewegung, kurz von den raumzeitlichen Eigenschaften der Dinge. In der Tat ist der Sinn jener physikalischen Theorie und dieser Lehre Kants ein durchaus verschiedener, ja unvergleichbarer. Wenn der Naturforscher Farben und Töne subjektiv nennt, so bedeutet das, daß er ihnen in der empirisch-wissenschaftlichen Betrachtung etwas anderes, nämlich Bewegungen, substituiert, sie durch das Zusammenwirken von äußeren Bewegungen mit unseren Sinnesorganen entstehen läßt, und ihre Gesetze auf die Gesetze dieser Bewegungen zurückführt, die Gesetze des Lichts und Schalls als Spezialfälle mechanischer Gesetze begreiflich macht. Farben und Töne sind also, kurz gesagt, *für die empirische Betrachtung subjektiv*. Dagegen ist nach Kant Raum und Zeit gerade umgekehrt für die empirische Betrachtung nicht nur nicht subjektiv, sondern sogar das letzte und unbedingt Objektive, weil dasjenige im Zusammenhang der physikalischen Welt, dessen Gesetzmäßigkeit a priori mit strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit erkennbar ist; denn unbedingt gültige apriorische können offenbar nicht auf bedingt gültige empirische Gesetze zurückgeführt werden. Würde Kant Raum und Zeit für empirisch oder wie wir dafür auch sagen können, physikalisch subjektiv erklären in dem Sinn, in dem Farben und Töne dies sind, so würde er die mechanische Physik geradezu unmöglich machen, denn wenn Bewegung ebenso subjektiv ist, wie Farbe und Ton, wenn sie heißt das, auch kein Letztes ist, bei dem der Physiker erklärend stehen bleiben, durch das er jenes Andere erklären darf, was soll es denn dann sein, worauf wir nun wieder physikalisch die Gesetze der Bewegung zurückzuführen haben? In Wahrheit begründet und rechtfertigt Kant die Positionen der mechanischen Physik gerade durch die transzendentale Ästhetik; die Raum und

Zeit eben eine solche Ausnahmestellung zuweist, wie sie die empirische Physik desgleichen für Ausdehnung, Gestalt, Bewegung im Gegensatz zu Farbe und Ton in Anspruch nimmt.

Raum und Zeit besitzen völlige „empirische Realität". Nur sind sie trotz des apriorischen Charakters der auf sie gerichteten Erkenntnis ebenso wie die Farben und Töne Inhalte, die wir nur durch Wahrnehmung kennen lernen können und insofern Formen, von denen uns nicht etwa der Verstand sagt, daß sie allen irgendwie denkbaren Gegenständen, sondern die Anschauung a priori, daß sie nur allen für uns wahrnehmbaren Gegenständen beigelegt werden müssen. Das lehrt uns die transzendental-philosophische, auf die Prinzipien aller Erkenntnis gerichtete Untersuchung; für die transzendentale Betrachtung verwandelt sich also die (empirische) Realität in eine (transzendentale) Idealität des Raumes und der Zeit, werden Raum und Zeit zu subjektiven, d. h. zu Gebilden, von denen wir nur im Hinblick auf die uns allein bekannten Wahrnehmungstatsachen zu sprechen berechtigt sind.

Ausgehend von jenem Mißverständnis hat man als vermeintlich Kantische Lehre den Satz bezeichnet, die Welt sei das Werk unserer „Sinnesorgane". Da lag es dann freilich nahe, diesen Satz durch die Folgerung ad absurdum zu führen, daß dann auch unsere Sinnesorgane, die doch offenbar mit unserem ganzen Körper zur Welt gehören, ein Werk unserer Sinnesorgane sein müßten. Aber diese und ähnliche Absurditäten fallen nicht Kant, sondern jener Interpretation zur Last.

Dagegen kann man mit Recht einen anderen Einwand gegen Kant erheben. Kant statuiert die Klasse der „synthetischen Sätze a priori der Anschauung". Damit hat er zweifellos einen durchaus zutreffenden Begriff geschaffen, es gibt in der Tat Sätze, die in dieser eigentümlichen Weise als streng notwendige Sätze in der Anschauung gründen, also weder analytisch, noch bloß empirisch-wahrscheinlich sind. Aber beziehen sich diese Sätze wirklich nur auf Raum und Zeit? Gibt es im besonderen, wie Kant meint, in bezug auf Farben und Töne schlechterdings nur empirische Erkenntnis, gar keine anschaulich erfaßbare Notwendigkeit? Man vergegenwärtige sich Sätze wie die folgenden: violett ist dem Rot ähnlicher, als dem Grün, von rot kann man zu grün nur entweder über blau oder über gelb kontinuierlich übergehen; an jedem Ton lassen sich Höhe, Klangfarbe und Laut-

heit unterscheiden usw. Daß diese Sätze gelten, kann uns nur die Anschauung lehren, diese aber auch mit zwingender Notwendigkeit: Wir brauchen uns nur in der Phantasie blau, grün und violett zu vergegenwärtigen, um zu wissen, daß diese Farben ein für allemal in diesem und nie in einem anderen Ähnlichkeitsverhältnis zueinander stehen müssen. Es gibt also dergleichen synthetische Sätze a priori der Anschauung auch sonst.

Dazu kommt noch ein weiteres: Fallen wirklich alle Axiome der Geometrie unter den Begriff der synthetischen Sätze a priori der Anschauung? Oder gibt es nicht auch unter ihnen empirische Sätze? Manche Psychologen und eine bestimmte Gruppe von Mathematikern werden sich hier gegen Kant erklären, ich meine die Vertreter der sogenannten empiristischen Raumtheorie, die die Überzeugung von der Dreidimensionalität des Raumes zu einem bloßen Ergebnis der Erfahrung im naturwissenschaftlichen Sinn des Wortes macht; und andererseits die „Nicht-Euklidische" Geometrie, aus der man die Folgerung gezogen hat, daß das Parallelenaxiom der üblichen Geometrie (durch einen Punkt läßt sich zu einer Geraden nur eine Parallele ziehen) lediglich ein empirischer Satz ist. Die bloße Möglichkeit freilich einer nicht-Euklidischen, d. h. einer Geometrie ohne Parallelenaxiom bezw. unter Voraussetzung der Nicht-Geltung desselben widerlegt Kant nicht, denn diese Geometrie ist ja zunächst nichts weiter als ein widerspruchsloses System von Sätzen; daß aber die Aufhebung eines geometrischen Axioms keinen logischen Widerspruch involviert, ist ja Kants eigene Meinung. Wenn aber freilich von Mathematikern die Behauptung vertreten wird, es sei nur auf dem Wege der empirischen Messung möglich, darüber zu entscheiden, ob der wirkliche Raum, in dem sich die Dinge befinden und wir leben, ein Euklidischer oder nicht-Euklidischer sei, dann ist diese Behauptung mit Kants Raumlehre unvereinbar. Die Frage, ob diese Behauptung richtig ist, ob vielleicht wenigstens in ihr ein richtiger Kern, im Parallelenaxiom ein empirisches Moment enthalten ist, kann hier nicht näher erörtert werden.

Auch wenn man sich aber schließlich in allen diesen Punkten gegen Kant entscheidet, bleibt die transzendentale Ästhetik ein interessanter Versuch, in einer tiefeindringenden Theorie dem Wesen jener mit nichts sonst vergleichbaren Begriffe des Raumes und der Zeit gerecht zu werden.

Die Grundsätze des reinen Verstandes.

(Kritik d. r. V. S. 138—221.)

Im Mittelpunkt des Problems der Kritik der reinen Vernunft, wie Kant es selbst formuliert, steht der Begriff des a priori. Verstehen wir zunächst unter Begriffen a priori Begriffe, die nicht so wie der Begriff rote Farbe einfach der Erfahrung entnommen werden und von denen wir doch annehmen, daß sie eine gegenständliche Bedeutung besitzen, daß sie etwas Wirkliches bezeichnen, so liegt in dem bloßen Vorhandensein solcher Begriffe ein Problem: Woher weiß ich, daß die Gegenstände, die Dinge Ursachen und Substanzen sind, wenn ich doch das Ursache-und-Substanz-sein nicht so an ihnen vorfinde, wie ich an der vor mir stehenden Rose die Röte vorfinde? Was gibt mir das Recht zu behaupten, daß es in der Welt der realen Dinge ein Ursachesein oder Substanzen gibt, wenn ich doch nicht einfach auf die Wahrnehmung zur Antwort verweisen kann, wie bei den empirischen Begriffen?

Ich erinnere nun daran, daß bei näherer Betrachtung diese Begriffe a priori zunächst in zwei Gruppen zerfallen. Es gibt Begriffe a priori, die ihrem Ursprung nach gar nichts mit der Wahrnehmung zu tun haben, in denen, wenn wir sie rein nehmen, gar nichts von Anschauung steckt, deren Inhalt durch das reine Denken und nur durch das Denken erfaßt und ausgeschöpft werden kann. Was Ursache z. B. ist, kann ich nie anschaulich erfassen. Daneben aber stehen die Begriffe des Raumes und der Zeit. Der eine unendliche Raum, von dem ich behaupte, daß er alle Dinge umfaßt, ist auch an sich nichts Wahrnehmbares. Aber er ist auch nichts rein Gedachtes, sondern wir kommen

---

1) In der zehn Jahre vor der Kritik d. r. V. verfaßten Schrift „de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (vgl. S. 15) vertritt Kant bereits die im Text wiedergegebene Raum- und Zeitlehre der Kritik. Er hält aber hier noch an der Möglichkeit fest, auch ohne Anschauungsmaterial eine Erkenntnis von Gegenständen „aus reiner Vernunft" zu gewinnen, es gilt für ihn noch nicht der Satz, daß „Begriffe ohne Anschauungen leer" sind. Es gibt eine Metaphysik und wie eine Metaphysik, so gibt es eine Welt von Dingen, die wir in der Metaphysik erkennen, die wir also nicht mit Hilfe gegebener Anschauungstatsachen, sondern „an sich" erfassen. Die Welt der jenseits von Raum und Zeit zu denkenden „Dinge an sich" ist also nicht wie in der Kritik eine problematische, bloß mögliche, sondern eine wirkliche Welt.

zu ihm nur mit Hilfe der Wahrnehmung. Genauer: es gibt eine Anschauung a priori, eine in der Anschauung unmittelbar erfaßbare allgemeine Gesetzmäßigkeit. Wenn ich nun vorher ganz allgemein sagte: ich kann nicht auf Anschauungstatsachen verweisen, wenn ich die objektive Gültigkeit von Begriffen a prori erweisen will, so bedarf diese Behauptung doch einer gewissen Einschränkung. Auf die Frage, mit welchem Recht ich alle Gegenstände, die mir die Wahrnehmung zeigt, vom einen unendlichen Raum umschlossen denke, brauche ich nur hinzuweisen auf die Wahrnehmungstatsachen selbst, sofern sie das Moment der Ausdehnung besitzen. Denn es liegt im Wesen dieser Ausdehnung begründet, daß sie als Teil einer entsprechenden unendlichen Ausdehnung gedacht werde. Scheiden wir nun mit Rücksicht darauf Raum und Zeit aus, so bleiben die an erster Stelle genannten Begriffe des reinen Verstandes. Von der Lösung des Problems ihrer objektiven Gültigkeit war schon die Rede, ich komme indessen gleich noch einmal auf sie zurück.

Zunächst stellen wir neben die Begriffe die synthetischen Sätze a priori. Unsere Erkenntnis findet ihren Ausdruck im Urteil. Urteile bedürfen der Rechtfertigung, der Begründung. Wie begründen wir Urteile?

Ich fälle das Urteil „Schwäne sind weiß". Woher schöpfe ich die Überzeugung von der Richtigkeit dieses Urteils? Nun, ich habe gesehen, wahrgenommen, daß es sich so verhält. Freilich, wie dies Urteil auf Wahrnehmung fußt, so kann es auch durch Erfahrungen eingeschränkt und aufgehoben werden: Der erste schwarze Schwan, den ich sehe, zwingt mich zu der Korrektur, daß zum mindesten nicht alle Schwäne weiß sein müssen. Nun gibt es aber auch Sätze, und zwar Sätze, die von Wirklichem handeln, nicht eine bloße Analysis unserer Begriffe enthalten, die in ihrer Geltung doch von zukünftigen Erfahrungen unabhängig sind, also den Charakter strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit haben — synthetische Sätze a priori. Kann ich mich, wenn ich diese Sätze begründe, meine Überzeugung von ihrer Geltung rechtfertigen will, auch mit dem Hinweis auf Anschauungstatsachen begnügen? Wir können jetzt auf diese Frage gleich mit einer Unterscheidung antworten: Soweit diese Sätze auf einer Anschauung a priori beruhen, ist dies in der Tat möglich, es gibt synthetische Sätze a priori der Anschauung, die die Grundlage einer besonderen Wissenschaft, der Mathematik aus-

machen, und für die als Beispiel der eben zitierte Satz gelten kann, der im Raumbegriff steckt, der Satz, daß jede Linie und jeder begrenzte Raum unbegrenzt verlängert oder vergrößert werden kann. Nun stehen aber neben diesen Grundsätzen der Mathematik andere Grundsätze, die nicht auf einer Anschauung a priori beruhen. Daß zwei sich schneidende Linien nur einen Punkt gemeinsam haben, kann ich mir an einer entsprechenden Figur zur evidenten Einsicht bringen, dagegen gibt es keinen Vorgang, durch dessen bloße Betrachtung ich erkennen könnte, daß er und jeder andere Vorgang eine Ursache haben muß. Während unsere Überzeugung von der ausnahmslosen Geltung des mathematischen Satzes darauf beruht, daß es uns schlechterdings unmöglich ist, uns auch nur in der Phantasie zwei gerade Linien anschaulich zu konstruieren, die mehr als einen Punkt gemeinsam hätten, können wir uns nicht nur ohne Schwierigkeiten vorstellen, daß einmal eine Veränderung ohne Ursache vor sich gehe, sondern wir finden sogar in der Natur so und so oft Vorgänge, deren Ursache wir nicht finden können (wenn wir auch überzeugt sind, daß eine solche vorhanden ist), die also unserer Anschauung sich genau ebenso darstellen, als ob für sie das Kausalgesetz gar nicht gelte. Endlich wird die Frage nach dem Grunde, der unsere Überzeugung von der ausnahmslosen Geltung dieser Grundsätze des reinen Verstandes rechtfertigt, um so bedeutungsvoller, als auch die gewöhnlich so genannten empirischen Sätze außer auf der Erfahrung auf der Voraussetzung dieser Grundsätze basieren und einen Teil ihrer wenn auch nur wahrscheinlichen Geltung ihnen verdanken.

Nun ist es ohne weiteres klar, daß wie die mathematischen Sätze mit dem Begriff des Raumes, so diese Grundsätze mit den Kategorien auf das engste zusammenhängen. Es ist daher auch nicht weiter verwunderlich, wenn zur Lösung des Problems der Grundsätze derselbe Weg eingeschlagen wird, wie zur Lösung des Problems der Kategorien.

Man erinnert sich an die Lösung dieses Problems.

Wofür sollen die Kategorien gelten? Für die gegenständliche Welt. Diese ist aus Substanzen zusammengesetzt, ursächlich verknüpft usw. Diese gegenständliche Welt aber ist nun nicht identisch mit dem, was wir wahrnehmen. Meine Wahrnehmungen sind in beständigem Fluß und Wechsel begriffen, sie sind ferner eben meine Wahrnehmungen, Inhalte meines Bewußtseins, denen

die Wahrnehmungen anderer Individuen gegenüberstehen. Die gegenständliche Welt dagegen, die Welt des realen Seins, von der wir sprachen, ist nur eine und für alle Menschen dieselbe. Und so wenig wie die Welt des Seins mit der Wahrnehmung, so wenig ist das Erkennen, das die Welt des Seins zu erfassen strebt, einfach mit dem Aufnehmen von Wahrnehmungen identisch. Erkennen heißt Urteilen. Und im Urteilen liegt eine verknüpfende Tätigkeit, eine Synthesis, wenn auch eine Synthesis, die der Tatsachen der Wahrnehmungen als des zu verknüpfenden Materials bedarf. Aber diese Synthesis, die wir urteilend, denkend üben, hat nun noch einen besonderen Charakter: sie ist nicht ein einfaches Zusammenfassen oder Zusammenstellen, sondern sie ist ein Verknüpfen mit dem Gedanken, daß das Verknüpfte eine notwendige, eine untrennbare Einheit bildet. Und damit sind wir beim Zusammenhang des Erkennens und der Welt des Seins oder der Gegenstände: denn ob ich sage: a und b bilden kein zufälliges Aggregat, sondern eine notwendige Einheit, ein notwendiges Zusammen — oder ob ich sage: a und b sind nicht von mir jetzt und hier zusammengestellt, sondern sie gehören in sich als Gegenstände zusammen, sie sind ein Ganzes, das bleibt sich gleich. Die Welt des identischen Seins, die Welt der Gegenstände, erfassen wir nicht in der Wahrnehmung, sondern im denkenden Verknüpfen der Wahrnehmungen, im allgemeine Anerkennung fordernden U r t e i l. Nun sind die Kategorien Formen des Urteils, Formen der Synthesis im Urteil. Und Gegenstände gibt es für uns nur, wenn wir nicht nur wahrnehmen, sondern das Wahrgenommene urteilend verknüpfen. Also dürfen wir auch auf diese Gegenstände die Kategorien anwenden, da sie ja erst das Bewußtsein von einer solchen gegenständlichen Welt ermöglichen. Gegenstände, die so beschaffen wären, daß auf sie die Kategorien keine Anwendung finden könnten, könnten wir nicht einmal denken, da wir ja Gegenstände nur in Urteilen denken können. Wir können uns freilich Gegenstände denken, zu deren Erkenntnis uns das Material, die Wahrnehmungen, fehlt, aber wir können uns keine Gegenstände denken, die — nicht denkbar sind.

Das können wir nun noch anders wenden. Man erinnert sich, daß wir mit der Frage begannen: was ist Erkenntnis? Im Hinblick auf die Ausführungen Kants können wir eine Antwort auf diese Frage geben: Erkennen heißt n o t w e n d i g e Zu-

sammenhänge zwischen den einzelnen Tatsachen der Erfahrung suchen oder diese Tatsachen unter Gesetze bringen. Die Gegenstände der Wirklichkeit, von denen die Erkenntnis handelt, sind nichts anderes, als die Einheitspunkte, auf die wir die einzelnen Tatsachen der Erfahrung beziehen, die ein solches unlösbares Ganzes ausmachen. Was das heißt, vergegenwärtige man sich noch einmal an dem Beispiel eines körperlichen Dinges. Je nachdem wir es von dieser oder jener Seite, in dieser oder jener Entfernung, mit diesem oder jenem Sinn wahrnehmen, erscheint mir dasselbe Ding nacheinander und erscheint es mir und anderen zugleich in einer Fülle verschiedener Wahrnehmungen; diese Wahrnehmungen bilden ein zusammengehöriges geordnetes Ganzes, und eben daß sie dies tun, veranlaßt uns, hier von „demselben Ding" zu reden. Das letzte Ziel unserer Erkenntnistätigkeit, dem wir uns erkennend immer mehr zu nähern streben, besteht in einer durchgängigen Ordnung aller uns in der Wahrnehmung vorkommenden Tatsachen zu einem in sich notwendig zusammenhängenden Ganzen, in dem jedes Glied so wie es ist, und an der Stelle, an der es steht, notwendig ist. Wir gehen also von vornherein an die Erkenntnisarbeit sozusagen mit der Voraussetzung heran, daß es möglich sein muß, alle Tatsachen widerspruchslos in einen Zusammenhang dieser Art einzufügen, oder wir setzen voraus, daß es eine solche Ordnung, einen durchgängigen gesetzmäßigen Zusammenhang „gibt" und daß wir ihn nur zu „finden" bezw. zu suchen haben.

Nun wissen wir aber von vornherein eins: nämlich, daß alle Tatsachen, die wir finden können, zeitliche Bestimmungen an sich tragen, und somit auch als in der einen unendlichen Zeit existierend gedacht werden müssen. Alle Tatsachen, die es in jenen Zusammenhang zu ordnen gilt, sind, mögen sie im übrigen noch so verschieden sein, doch von vornherein durch das eine Band der Zeit mit einander verbunden; und sie unterscheiden sich anderseits voneinander durch ihre Stellung in der Zeit. Das Material also, auf das wir uns denkend, erkennend, beziehen, besteht von vornherein aus einer zeitlichen Folge von Wahrnehmungen, aus einem gewissermaßen durch die Zeit hindurch sich erstreckenden Fluß wechselnder Tatsachen des Bewußtseins. Eine Farbe, eine Form nach der andern bietet sich meinem Sehen dar, ein Ton er- und verklingt, Tast- und Temperatur-

eindrücke drängen sich auf und verschwinden wieder. Soll nun die Erkenntnis ihr letztes Ziel erreichen, so müssen wir alle diese Tatsachen, mögen sie zeitlich noch so weit auseinanderliegen, als zusammengehörig, als notwendig miteinander verknüpft ansehen, wir müssen sie alle also auf einen Einheitspunkt, auf einen Gegenstand beziehen, der uns in allen diesen Inhalten erscheint.

Dieser gedachte Gegenstand selbst aber kann nun offenbar nicht erst in der Zeit entstehen, er kann auch nicht wieder vergehen und einem anderen Platz machen, denn er soll ja allen Tatsachen zugrunde liegen, er ist ja der Ausdruck für die Forderung, daß die Gesamtheit der Tatsachen der Wahrnehmung, welche Zeitstelle auch immer sie einnehmen mögen, ein gesetzmäßig geordnetes Ganzes ausmachen müssen.

Und nun vergleichen wir damit das wirkliche Verfahren der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft spricht von der Materie. Was ist die Materie? Sie ist ein nichtentstehendes und nichtvergehendes, sich nicht vermehrendes und verminderndes, ein in der Zeit beharrliches „Etwas" — das Etwas, das allem Geschehen als letzter Wirklichkeitskern, als letztes Sein zugrunde liegt — sie ist der Gegenstand, von dem eben die Rede war.

Freilich steckt in dem naturwissenschaftlichen Begriff der Materie noch etwas mehr. Wir denken bei diesem Wort nicht nur an den beharrlichen, überall und stets sich gleichbleibend vorhandenen Grund alles Geschehens, sondern wir bestimmen diesen Grund noch etwas genauer: wir denken ihn bestehend aus einer wägbaren Masse. Das Moment der Schwere ist es, das wir in dem Begriff der Materie hineindenken oder mit dem wir jenen letzten sich gleichbleibenden Grund ausgestattet denken, wenn wir ihn Materie nennen. Darin liegt nun eine weitere Behauptung: die Behauptung nämlich, daß überall, wo die Wahrnehmung uns ein Geschehen zeigt, sich mit Hilfe der Wage auch Materie — wägbare Masse — nachweisen lassen muß, daß ferner keine wägbare Masse verschwinden kann, sondern wo dies scheinbar der Fall ist, an anderer Stelle, in anderem Zusammenhang wieder zum Vorschein kommen muß. Diese Behauptungen nun sind empirisch. Sie könnten daher auch durch Erfahrung widerlegt, so gut wie sie durch Erfahrung bewiesen werden. Dann wäre die Folge, daß man den letzten sich gleichbleibenden Kern des Weltgeschehens nicht als Materie, d. h. als wägbare Masse, sondern anders bestimmen müßte.

Und in der Tat gibt es in der modernen Physik eine Richtung, die den Begriff der Materie aus seiner beherrschenden Stellung verdrängen und durch einen anderen, den Begriff der „Energie" ersetzen will. Die Energetik stimmt mit der mechanischen Physik in der Voraussetzung überein, daß es einen beharrlichen, sich gleichbleibenden, unzerstörbaren und ewigen Grund des Weltgeschehens gibt, aber fußend auf dem empirischen Satz, daß in allem Geschehen eine bestimmte meßbare Größe, die Energie, immer wieder zum Vorschein kommt, ohne ihre Quantität zu verändern, identifiziert sie jenen vorausgesetzten letzten Grund mit der Energie.

Endlich bezeichnen wir die Materie oder die Energie als „Substanz" der Welt. Wie kommen wir dazu? Die Substanz hatte ihren Platz unter den Kantischen Kategorien und zwar als Kategorie des kategorischen im Gegensatz zum hypothetischen usw. Urteil. Substanz ist also dasjenige, was wir als Subjekt eines solchen kategorischen Urteils denken oder setzen. Sprechen wir nun von einer bestimmten Substanz der ganzen Welt, so kann das nur bedeuten, einen Gegenstand, der immer nur Subjekt, nie Prädikat in unseren Urteilen sein kann. Also einen Gegenstand, auf den wir alles beziehen, der der letzte Einheitspunkt für alles ist, ohne daß er selbst wieder auf ein anderes bezogen würde.

Nun spielt von jeher in der wissenschaftlichen Weltbetrachtung von ihren primitivsten Anfängen bis zur Gegenwart der Satz eine Rolle: Es müsse eine beharrliche Substanz allem Geschehen zugrunde liegen. Die Vorstellungen, die man sich von dieser beharrlichen Substanz macht, wechseln. Der naive Mensch erblickt sie in den gefärbten und geformten, tastbaren Dingen, die scheinbar jene geforderte Beharrlichkeit besitzen, nur ihren Ort ändern und im übrigen sich immer wieder vorfinden. Sie betrachtet er daher als das letzte selbständige Subjekt, als das, an dem und durch das alles geschieht, ohne daß ihm selbst noch etwas anderes zugrunde läge. Daß diese Auffassung nicht richtig sein kann, daß auch Dinge entstehen und vergehen, ist eine Tatsache, die sich bald genug zeigt. So sieht sich denn die wissenschaftliche Betrachtung, die mit der Forderung einer widerspruchslosen Erklärung aller Tatsachen Ernst macht, hier zu einer Korrektur genötigt, und sie gibt sie durch den Begriff der Materie: nicht die Dinge, die wir sehen und tasten, sind das beharrliche Substrat, sondern die Materie, deren quantitativ unverändertes

Dasein uns die Instrumente und Methoden des Chemikers noch nachweisen, wenn das greifbare und sichtbare Ding verschwunden ist. Andere ersetzen die Materie durch die Energie. Denkbar wäre es endlich, daß der Satz der Erhaltung der Masse wie der der Erhaltung der Energie sich als empirisch nicht streng gültig erwiese — dann würden wir schließlich auf die genauere Bestimmung des beharrlichen Substrats verzichten, aber wir würden fortfahren zu behaupten, daß es ein solches gibt. Diese Behauptung also betrachten wir als durch Erfahrung unwiderlegbar und unbegründbar, als einen letzten Grundsatz.

Wie kommen wir zu diesem Grundsatz? Was bedeutet er, woher schöpfen wir die Überzeugung von seiner absolut strengen Gültigkeit? Die voraufgehende Betrachtung hat uns implicite bereits gezeigt, wie Kant auf diese Frage antwortet. Einerseits müssen sich uns alle Tatsachen der Erfahrung als zeitlich geordnet darstellen. Anderseits liegt es im Wesen unserer Erkenntnis, macht es ihr Wesen aus, daß wir diese Tatsachen unter Gesetze bringen, als notwendig miteinander verbunden betrachten. Dies geschieht, indem wir urteilend diese mannigfaltigen Tatsachen auf Einheitspunkte, auf Gegenstände beziehen. Soll nun das letzte Ziel der Erkenntnis endgültig erreichbar sein, so müssen alle Erfahrungstatsachen, mögen sie zeitlich noch so weit auseinanderliegen, notwendig zusammenhängen und daher auf einen Gegenstand bezogen werden, der selbst für alle Zeit derselbe, also beharrlich ist. Wir müssen also, wenn wir Erkenntnis treiben und unserem Erkenntnisstreben nicht von vornherein willkürliche Schranken setzen wollen, mit der Voraussetzung an die Tatsachen herangehen, daß es eine solche Substanz gibt und daß wir sie nur zu suchen haben.

Und nun betrachten wir noch einmal die einzelnen von uns wahrgenommenen Vorgänge in ihrem Verhältnis zueinander. Alle diese Vorgänge, diese wechselnden Inhalte erleben wir als zeitlich geordnet, wir weisen daher jedem von ihnen einen Platz zu in der einen unendlichen Zeit, in die wir sie alle hineindenken. Nun müssen wir aber, um die Welt wissenschaftlich verständlich zu machen, sie als in allen ihren Teilen notwendig begreifen — wir müssen einzusehen streben, daß jeder Vorgang so und nicht anders zu diesem bestimmten Zeitpunkt ins Dasein treten mußte. Was nun kann das heißen? Lösen wir einmal ein bestimmtes Geschehen in Gedanken ganz und gar ab von

seiner zeitlichen Umgebung, von dem was ihm vorausging und was ihm nachfolgt, nehmen wir es rein für sich: können wir dann noch irgendwie verständlich machen, daß es gerade zu diesem Zeitpunkt — jetzt in diesem Augenblick oder am 1. Januar 1900 — entstehen mußte? Warum es nicht 500 oder 1000 Jahre früher oder später entstand? Was bindet ein Ereignis an diesen oder jenen Zeitpunkt? Wie können wir uns dies Gebundensein denken?

Solange wir nur das Ereignis selbst und den Zeitpunkt, den es einnimmt, ins Auge fassen, ist dies Problem offenbar schlechterdings unlösbar: denn an sich betrachtet unterscheidet sich ja ein Zeitpunkt vom anderen Zeitpunkt — ein Punkt der abstrakt gedachten leeren Zeit vom andern — gar nicht; alle Zeitpunkte sind, bloß als Zeitpunkte betrachtet, absolut gleichwertig, sie unterscheiden sich nur durch das, was in ihnen geschieht. Das geht schon hervor aus der Art, wie wir den Zeitpunkt eines Ereignisses bestimmen: Dieser Vorgang fand statt am 1. Januar 1900: was heißt das? Nichts anderes als: der Zeitpunkt des fraglichen Vorgangs ist dadurch bestimmt, daß zwischen ihm und dem Zeitpunkt desjenigen Ereignisses, das wir willkürlich als Anfang unserer Zeitrechnung setzen (Christi Geburt) so und so viele Ereignisse einer bestimmten Art, nämlich Umdrehungen der Erde um sich selbst und um die Sonne stattgefunden haben. Man sieht: auch hier sind die einzelnen Zeitelemente unterschieden und bestimmt nicht an sich, sondern durch das, was sie enthalten, oder was in ihnen geschieht. Und das ist schließlich auch, nach dem was wir über die Zeit bereits wissen, selbstverständlich: Wir erleben ja gar nicht die Zeit, sondern inhaltlich bestimmte Wahrnehmungen und Gefühle und nur diese Inhalte einen nach dem andern, oder in zeitlicher Folge. Was ergibt sich nun daraus für die Erkenntnis und ihre innere Struktur? — Einen Vorgang wissenschaftlich erklären heißt zeigen, daß gerade *er* an *dieser bestimmten Stelle* des zeitlichen Ablaufs des gesamten Geschehens auftreten *mußte*. Diese zeitliche Stelle aber ist dadurch bestimmt, daß der fragliche Vorgang auf diesen bestimmten anderen Vorgang folgte und jenem voraufging. *Dies* also muß als notwendig begriffen oder es muß für jeden Vorgang ein ihm unmittelbar voraufgehender gefunden werden, auf den er notwendig oder was dasselbe besagt, nach einem allgemeinen Gesetz, „nach einer allgemeinen Regel" folgt, und ebenso ein unmittelbar nachfolgender, den er wiederum notwendig nach sich

zieht. Damit aber sind wir beim Kausalgesetz, bei dem Gesetz, daß jeder Vorgang seine Ursache hat und als Ursache wirkt — denn unter der „Ursache“ verstehen wir nichts andres als die zeitlich voraufgehenden Bedingungen, die in ihrer Gesamtheit den betreffenden Vorgang notwendig machen. Ob wir im einzelnen Fall diese Ursache richtig bestimmt haben, ob es uns in diesem oder jenem Fall überhaupt gelingen wird, sie richtig zu bestimmen, das läßt sich nicht von vorn herein sagen, darüber kann nur die weitere Erfahrung, die Zukunft entscheiden; auf alle Fälle aber bleibt für uns die Aufgabe bestehen, nach dieser Ursache zu forschen, also müssen wir auch voraussetzen, daß sie vorhanden ist.

Das Kausalgesetz ist ebenso wie das Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz ein Grundsatz, den wir als streng und unbedingt gültig in jeder Naturkenntnis voraussetzen. Es war die Frage gestellt worden, mit welchem Recht wir das tun, wie wir unser Recht dazu erweisen können. Darauf ist die Antwort jetzt gegeben: Wenn wir uns nämlich näher überlegen, was es denn eigentlich heißt, die Natur erkennen, welchem Ziel die Naturerkenntnis nachstrebt, so sehen wir, daß jene Grundsätze bereits in dem Gedanken dieses Ziels eingeschlossen liegen, daß also auf diese Grundsätze verzichten dasselbe heißen würde, wie: Naturerkenntnis und ihr Ziel für unmöglich erklären. Damit ist auch der Zusammenhang dieses Beweises der Grundsätze und der Deduktion der Kategorien deutlich: jene Kategorien dürfen wir auf die Gegenstände anwenden, als gültig für die Gegenstände betrachten, weil auf diese Anwendung verzichten nichts anderes heißen würde als: ein Bewußtsein von Gegenständen überhaupt für unmöglich erklären.

Was ist der Sinn der Kategorie der Kausalität? Wenn wir einen Vorgang a als Ursache eines anderen b bezeichnen, so heißt das: wir denken beide als notwendig aneinander gebunden (als Bedingung und Bedingtes) in der Weise, wie es im hypothetischen Urteil geschieht. Nun können wir der letzten Betrachtung entnehmen, daß gerade diese Art der Verknüpfung sich immer auf zwei zeitlich unmittelbar einanderfolgende Vorgänge beziehen wird, indem wir voraussetzen, daß es für jeden Vorgang irgendeinen anderen ihm unmittelbar voraufgehenden gibt, der als seine Bedingung angesehen werden darf (Grundsatz der Kausalität). Ebenso hatte sich vorher in bezug auf den Be-

griff der Substanz ergeben: wenn wir unter Substanz das verstehen, was nicht Prädikat sondern nur Subjekt ist, also schließlich das letzte Subjekt alles Geschehens, so müssen wir diese Substanz als schlechterdings beharrlich, die Zeit überdauernd, denken. Das drückt Kant nun aus, indem er die Beharrlichkeit das Schema der Substanz, die unmittelbare zeitliche Folge das Schema der Kausalität nennt. Was damit gesagt sein soll, ist leicht verständlich: Weil die Masse und ebenso die Energie sich als beharrlicher Faktor im physikalischen Geschehen empirisch nachweisen läßt, darum ist uns die Möglichkeit, der Anlaß gegeben, diese Dinge als die Substanz zu betrachten, auf sie diese Kategorie anzuwenden; und ebenso gibt uns die empirische Feststellung, daß ein Übergießen von Marmor mit Salzsäure stets von einer Kohlensäureentwicklung gefolgt zu sein pflegt, den Anlaß, beide Vorgänge als Ursache und Wirkung zu betrachten. Erweist sich dann freilich durch weitere und genauere wissenschaftliche Erfahrung diese Beharrlichkeit nicht als absolut, oder diese zeitliche Folge nicht als streng allgemein und notwendig, so ist auch jene Anwendung der Kategorie als falsch zurückzunehmen.

Daß jeder Kategorie ein solches Schema zugeordnet sein muß, ist klar: Die Kategorien werden angewandt auf die Tatsachen der Erfahrung, auf das Mannigfaltige der Anschauung, dazu aber muß in diesen Tatsachen selbst ein Anhaltspunkt, eine Gelegenheit zu ihrer Anwendung gegeben sein, wir müssen wissen, bei welchem Anlaß wir diese, bei welchem jene Kategorie anzuwenden haben. Es ist aber auch weiter verständlich, daß alle diese Schemata nach Kant Zeitbestimmungen sind. Die Kategorien sind Weisen der Verknüpfung, das was wir denkend verknüpfen, sind die Tatsachen der Wahrnehmung. Als solche aber, als Tatsachen der Wahrnehmung, sind diese Tatsachen nur durch ein Band sämtlich miteinander verknüpft: durch die Zeit; stehen sie nur in einer Art von Beziehungen zueinander: in zeitlichen Beziehungen (denn auch der Raum hat nur Geltung für die Tatsachen der „äußeren" Wahrnehmung). Also muß diese gegebene Ordnung, müssen diese gegebenen Beziehungen auch den Ansatzpunkt für die gedachte Ordnung, für die gedachten inneren Beziehungen der gegebenen Tatsachen abgeben. Endlich wird aus den analysierten Beispielen der Substanz und Kausalität klar, wie die Anwendung der Kategorie unter Zu-

grundlegung des bestimmten Schemas auch jedesmal bereits die Voraussetzung eines bestimmten Grundsatzes involviert.

Ich hebe nur noch eine Kategorie und eine Gruppe von Grundsätzen hervor. Zu den Kategorien gehörte auch der Begriff der Existenz, des Daseins. Welches ist das Schema dieser Kategorie? Wann behaupte ich von einem Gegenstand, er existiere, er sei wirklich? Gehen wir zunächst rein empirisch vor. Das Tintenfaß, das vor mir steht, ist ein wirklicher Gegenstand. Woher weiß ich das? Nun, das beweist mir die Wahrnehmung. Ich *sehe* das Tintenfaß. Was aber in der Weise des Wahrgenommenen gegeben ist, das ist eben damit auch wirklich. Nun schreiben wir aber freilich auch Dingen Wirklichkeit zu, die wir nicht wahrnehmen. Ich behaupte etwa, daß Calcium auf der Sonne existiert, ohne es je gesehen zu haben. Zum Beweis berufe ich mich auf die Spektralanalyse. Aber wie kann eine Linie im Spektrum der Sonne mir das Dasein des Calciums beweisen? Der Schluß, den ich hier vollziehe, beruht offenbar auf einem empirischen Gesetz: ich weiß, daß wo ich ein solches Spektrum sah, auch in dem dasselbe ausstrahlenden Körper Calcium zu finden war — diesem Gesetz entsprechend ist zu vermuten, daß wenn ich mich jetzt auf die Sonne begäbe und sie daraufhin untersuchen würde, ich auch dort Calcium finden würde; eine Behauptung, die freilich so lange eine, wenn auch empirisch durchaus berechtigte, *Hypothese* oder Vermutung bleiben muß, als uns eben diese direkte Untersuchung aus naheliegenden Gründen unmöglich ist. Man sieht also: auch hier bleibt die Beziehung zwischen *Wahrnehmung* und *Existenz* bestehen; *Existenz, Wirklichkeit schreiben wir demjenigen zu, das wir im Zusammenhang unserer Erfahrung wahrnehmend vorfinden* oder von dem wir auf Grund gesicherter empirischer Gesetze voraussetzen dürfen, daß wir es in einem bestimmten Zusammenhang finden werden, bezw. würden, sobald wir ihn entsprechend untersuchen. „Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir im möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten."

Vielleicht erhebt man dagegen noch einen Einwand: Gibt es nicht Träume? Und sehen wir nicht in den Träumen allerhand, das doch nicht wirklich ist, wenn wir es auch träumend

dafür halten? — Auch dieser Einwand hebt sich, wenn wir die Frage nach Wirklichkeit und Unwirklichkeit des Erträumten etwas genauer betrachten. Ich sehe im Traum ein hellflackerndes Feuer vor mir. Dies Feuer ist nichts Wirkliches, obgleich ich es sehe. Aber „sehe" ich denn wirklich das Feuer? Wir wissen bereits, daß das streng genommen nicht zutrifft. Wir sehen nur Farben und Formen — das Feuer aber ist mehr als Farbe und Form, es ist ein „Ding" und zwar ein Ding, das bestimmte Wirkungen übt. Eben diese Wirkungen aber, die das Feuer hinterlassen haben müßte, vermisse ich beim Erwachen, ich nehme sie nicht wahr und da sie unabtrennbar zu dem Ding „Feuer" gehören, so muß ich auch dies Ding aus dem Umkreis des Wirklichen streichen und es bleibt nur übrig das Wahrnehmen einer Farbe und Form, der doch kein wirkliches Ding entsprach — ein Wahrnehmen, das wir eben deshalb als Träumen bezeichnen. Kürzer: Die Wirklichkeit — das ist für uns die Gesamtheit der Tatsachen der Wahrnehmung, sofern sie in einem durchgängigen gesetzmäßigen Zusammenhang miteinander stehen, sofern sie ein von Gesetzen beherrschtes Ganzes bilden. Einen einzelnen Tatbestand für wirklich erklären heißt ihn in diesen Zusammenhang hineinversetzen, ihn also selbst für etwas Wahrnehmbares und mit allem anderen Wahrnehmbaren in bestimmten gesetzmäßigen Beziehungen Stehendes zu erklären.

Die allgemeine Grundlage dieser gesetzmäßigen Beziehungen haben wir kennen gelernt im Substanz- und Kausalgesetz. Daß wir sie als Grundsätze voraussetzen dürfen, bezw. müssen, ist bewiesen worden. Zu ihnen treten dann freilich als ebenso ausnahmslos gültige Gesetze für den ganzen Umkreis der Wirklichkeit die mathematischen Lehrsätze, denn wie beschaffen auch immer die einzelnen Tatsachen sein mögen, die uns die Erfahrung, die Anschauung zeigt, sicher sind sie raumzeitlich angeordnet und damit den Gesetzen unterworfen, die uns die Anschauung a priori an Gebilden dieser Art erkennen läßt. So ist es für Kant durchaus selbstverständlich, daß die Naturwissenschaft überall mit mathematischen Gesetzmäßigkeiten arbeitet, überall mißt und zählt, ebenso selbstverständlich, wie daß sie überall nach Ursachen forscht. Allerdings ist hier eine einschränkende Bemerkung notwendig. Die Mathematik ist wesentlich nur anwendbar auf räumlich ausgedehnte Gegenstände. Der Raum aber ist wie bekannt, nur

die Form der äußeren, nicht der inneren Anschauung: d. h. es gibt einen bestimmt umrissenen Kreis von Tatsachen, die gar keine räumliche Anordnung zeigen. Das sind die eigentlichen seelischen Tatsachen, die Gefühle, Denkakte, Willensakte usw. Die Wissenschaft, die sich mit ihnen beschäftigt, die Psychologie, kann sich daher auch nicht oder nur in sehr beschränktem Maßstab der Mathematik bedienen. Aber darum ist sie für Kant auch eben keine echte Wissenschaft (es sei denn, daß sie den seelischen Vorgängen Vorgänge im Gehirn substituiert, anstatt von psychischen von Gehirnvorgängen redet, damit aber eben ein Teil der Naturwissenschaft wird). Es zeigt sich hier eine gewisse Einseitigkeit Kants, die uns freilich durch die Erinnerung an sein Leben und an seinen Entwicklungsgang verständlich wird; Wissenschaft fällt für ihn zusammen mit der mathematischen Naturwissenschaft mit ihrem erfolgreichen Streben nach exakten und sichergegründeten Gesetzen.

Und nun legen wir uns noch einmal die Frage vor: Was ist in diesem ganzen Zusammenhang bewiesen worden? Es ist gezeigt worden, daß wir die Kategorien auf die Welt der Gegenstände anwenden dürfen: denn wenn wir sie nicht als Substanz, als Ursache usw. denken, so können wir die Dinge überhaupt nicht denken, so bleibt für uns der Gedanke einer für alle Individuen gemeinsamen Welt des Seins überhaupt ein unausführbarer Gedanke. Wir dürfen ferner die Sätze der Kausalität, der Beharrung der Substanz usw. als gültig voraussetzen, denn ohne sie zugrunde zu legen, können wir nie dazu gelangen, unsere raumzeitlich geordneten Wahrnehmungen auf eine solche für alle Menschen gemeinsame gegenständliche Welt zu beziehen.

Vielleicht erscheint nun diese Deduktion nicht genügend. Vielleicht wendet man dagegen ein: müssen wir denn zu dem Gedanken einer solchen Welt überhaupt kommen? Wäre es nicht auch denkbar, daß der Versuch, mit Hilfe der Kategorien und Grundsätze an der Hand der Erfahrung eine solche Welt urteilend aufzubauen, schlechterdings fehlschlüge, sich als unmöglich erwiese? Daß sich die gegebenen Wahrnehmungstatsachen nicht in diese Gesetze fassen ließen? — Denkbar wäre das sicher. Daß es nicht so ist, daß die denkende Betrachtung der Erfahrungstatsachen, wie sie der Mensch bereits in vorwissenschaftlicher Zeit und wie sie dann exakter, umfassender, konsequenter die Wissen-

schaft übt, Erfolg hat, daß sie uns eine solche gegenständliche Welt erkennen läßt und fortschreitend immer genauer und besser erkennen läßt, ist eine Tatsache, die wir als Tatsache einfach hinnehmen müssen, etwas ganz Zufälliges, wie Kant es direkt einmal nennt.[1]) Genauer müssen wir freilich sagen: daß diese denkende Betrachtung innerhalb weiter Grenzen Erfolg hat, denn im Grunde bedeutet ja jede Feststellung, daß wir für einen bestimmten Vorgang seine Ursache nicht finden können, eine solche Grenze; und auf wieviel solcher Grenzen wir im Fortgange der empirischen Forschung noch stoßen werden, das wissen wir nicht.

Angenommen aber, es huldige jemand der prinzipiellen Überzeugung, daß es uns schlechterdings unmöglich sei, in dem Material der gegebenen Wahrnehmungen Gesetzmäßigkeiten ausfindig machen, oder angenommen die Beschaffenheit unserer Wahrnehmungen mache dies wirklich zur Unmöglichkeit. Was wäre dann die Folge? Offenbar müßten wir auf jede denkende Verarbeitung jenes sinnlichen Materials verzichten. Und damit würde, wie wir wissen, das Bewußtsein entfallen, daß uns eine bestimmte, einheitliche Welt von Gegenständen gegenübersteht. Es würde, mit Kant gesprochen ein ungeordnetes „Gewühl von Empfindungen" die Seele erfüllen, ohne daß uns durch diese Empfindungen eine solche Welt gegeben würde. Aber es würde noch etwas anderes in Wegfall kommen.

Wir finden uns gegenüber einer realen gegenständlichen Welt. In diesem uns allen — dem wissenschaftlichen Forscher wie dem Menschen des praktischen täglichen Lebens — gleich selbstverständlichen Bewußtsein aber steckt zweierlei: Die gegenständliche Welt und das ihr gegenüberstehende Ich. Zwischen Ich und Welt besteht ein bestimmter Gegensatz, ich weiß mich als von der Welt unterschieden. Aber überall und stets, wo ich denkend oder wollend der einen gegenständlichen Welt gegenüberstehe, habe ich auch das Bewußtsein desselben eigenen Ich, das eben jetzt diese Welt betrachtet, jetzt in sie handelnd eingreift. Und nun führt Kant aus: Genau so, wie das Bewußtsein der gegenständlichen Welt, so ist auch das Bewußtsein des eigenen Ich, das Selbstbewußtein, nicht mit dem bloßen Wahrnehmen, sondern erst mit dem denkenden, urteilenden Verknüpfen

[1]) Kritik d. r. V., Ausg. v. Kehrbach S. 564.

der Wahrnehmungen, mit der Synthesis gegeben, muß es aber auch mit und in der Synthesis unvermeidlich entstehen. Es sei ein Dreieck gezeichnet; seine Seiten mögen a, b und c heißen. Nun nehmen wir an, es werde erst die Seite a, dann b, dann c wahrgenommen, aber diese drei Wahrnehmungen ständen völlig isoliert im Bewußtsein; beim Auftreten von b sei von a, bei dem von c von a und b nichts mehr vorhanden. Ist dann mit diesen Wahrnehmungen ein Bewußtsein von dem einen Gegenstand, den ich das aus diesen Seiten gebildete Dreieck nenne, gegeben? Offenbar nicht. Ebensowenig aber schließt dies hier angenommene bloße Nacheinander jener Wahrnehmungen das Bewußtsein eines von diesen drei Inhalten verschiedenen identischen Ich ein, das erst a, dann b, dann c wahrnimmt: diese drei Wahrnehmungen würden als solche drei isolierte Bewußtseinstatsachen genau dieselben bleiben, wenn ich sie auch an drei Individuen verteilt denke. Und das ist auch nicht anders, wenn ich die Annahme mache, daß neben das b, aber davon isoliert, eben als danebenstehender Inhalt ein Erinnerungsbild des a tritt. Anders aber wird die Sache, wenn ich annehme: a, b, c werden aufgefaßt, es bleibt in der Betrachtung des c eine Erinnerung an a und b zurück, und nun werden mit Hilfe dieser Erinnerung diese drei Inhalte aufgefaßt, gedacht, erkannt als zusammengehörige Teile eines Ganzen. Dann ist in diesem Akt der Synthesis das Bewußtsein enthalten („fundiert"), daß hier ein und derselbe identische Gegenstand in diesen wechselnden Wahrnehmungen sich darstellt, zugleich aber auch das andere Bewußtsein, daß hier ein und dasselbe identische Ich diese verschiedenen Wahrnehmungen (das „Mannigfaltige der Erfahrung") hat und aufeinander bezieht. Wir haben die bunte Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungstatsachen, wir haben das eine identische Ich und die eine identische gegenständliche Welt. Die Einheit des Ich aber und die Einheit des Gegenstandes entsprechen einander, sie sind voneinander unabtrennbare Korrelate, weil sie zwei Seiten derselben Sache sind: des Aktes der urteilenden Synthesis. Könnten wir, so wurde vorher gesagt, keine Gesetzmäßigkeiten der gegebenen Wahrnehmungstatsachen feststellen, so würde ein Gewühl von Empfindungen da sein, ohne daß das Bewußtsein einer gegenständlichen Welt in uns, entstehen würde. Wir würden aber, können wir jetzt hinzufügen, auch nicht einmal das Bewußtsein eines identischen Ich haben

das dieser ungeordneten und bunten Mannigfaltigkeit gegenüberstände.[1])

Kant faßt gelegentlich das Ergebnis seiner Gedankengänge in einen etwas paradoxen Ausdruck zusammen: Er nennt die Natur ein Produkt unseres Verstandes. Der Ausdruck wird keiner Interpretation mehr bedürfen. Nur um Mißverständnissen vorzubeugen, erinnere ich noch einmal daran, daß für Kant streng genommen stets zwei Faktoren am Aufbau der Erkenntnis beteiligt sind: denn der Verstand vermag nichts, wenn ihm nicht das Material der Wahrnehmungen gegeben ist.

Die Grenzen der Erkenntnis (Transzendentale Dialektik).

(Kritik d. r. V. S. 260—544.)

Es bleibt das letzte Problem der Kritik d. r. V.: Die Frage nach den *Grenzen der menschlichen Erkenntnis*. Gibt es solche der Erkenntnis ein- für allemal gesetzten Grenzen, Grenzen, von denen wir einsehen und einsichtig machen können, daß es der Erkenntnis ihrer Natur nach unmöglich ist, sie zu überschreiten? Im Grunde ist die Antwort auf diese Frage in einem bestimmten Sinn bereits gegeben, wir brauchen sie nur zu formulieren. Wir wissen: alle Erkenntnis läuft darauf hinaus, Wahrnehmungsinhalte zu notwendigen Einheiten zu verknüpfen. Jede Erkenntnis muß also eine gewisse Beziehung zur Wahrnehmung besitzen. Nicht in dem Sinn, als ob die Erkenntnis uns nie über den engen Umkreis des von uns und anderen wirklich Wahrgenommenen und seine Verknüpfung hinausführen könnte. Wir erschließen das Calcium auf der Sonne als Ursache der Linie im Sonnenspektrum, obgleich wir es nie selbst dort wahrgenommen haben und noch tausend ähnliche Dinge mehr. Aber wir müssen uns dabei immer im Umkreis des Wahrnehmbaren, im Umkreis *möglicher Wahrnehmung* bewegen: einen Gegenstand für wirklich erklären, so faßten wir das Ergebnis der Untersuchung des Begriffs der Wirklichkeit zusammen, heißt, ihn

---

[1]) Als Synthesis der Einbildungskraft bezeichnet Kant das Durchlaufen und Reproduzieren des Mannigfaltigen der Anschauung, das noch nicht den Gegenstand selbst schafft. Das Bewußtsein vom Gegenstande entsteht erst durch die hinzutretende „Apperzeption". Unter der „transzendentalen Einheit der Apperzeption" versteht Kant die Einheit des Ich, sofern sie das unabtrennbare Korrelat der Einheit des Gegenstandes ist.

selbst für etwas Wahrnehmbares und mit allem andern Wahrnehmbaren in gesetzmäßigen Beziehungen Stehendes zu erklären. Das ergibt sich auch aus einer kurzen Überlegung: wir erschließen das Dasein eines Gegenstandes a als Ursache einer jetzt beobachteten Erscheinung b. Aber um diesen Schluß mit Recht vollziehen zu können, müssen wir uns auf den empirisch gesicherten Satz stützen, daß die zu b gehörige Ursache ein a ist. Und diesen Satz können wir eben nur der Erfahrung entnommen haben, die uns a und b in einer solchen Weise zeitlich verbunden gezeigt hat, daß wir auf diese Wahrnehmung die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf beide stützen durften. Dazu aber mußte auch a damals ein Inhalt unserer Wahrnehmung sein.

Eine prinzipielle Grenze also ist dem menschlichen Erkenntnis dadurch gesetzt, daß es Erkenntnis nur von Gegenständen, möglicher Erfahrung, möglicher Wahrnehmung gibt. Eben diese Grenze nun überschritt die überkommene Metaphysik. Zwei charakteristische Ansprüche erhob diese Metaphysik. Sie wollte nicht auf Grund der Erfahrung, sondern aus reiner Vernunft die Welt erkennen, und sie meinte eine Erkenntnis der wahren, der eigentlichen Wirklichkeit zu geben, die erst jenseits der wahrnehmbaren Körperwelt liegt, von der die Naturwissenschaft handelt. Beide Ansprüche sind unerfüllbar, enthalten unmögliche Voraussetzungen. So wird mit der Frage nach den Grenzen der Erkenntnis zugleich die Frage „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" und zwar verneinend entschieden.

Die Metaphysik versuchte die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Daß man damit eine Erkenntnis zu besitzen vorgab, die die Grenzen möglicher Erfahrung überschritt, ist klar; über das, was nach dem Tode geschieht, oder nicht geschieht, stehen uns keine Erfahrungen zu Gebote. Noch deutlicher tritt das zutage, wenn wir den angeblichen Beweis selbst ins Auge fassen. Man argumentierte so: Was ist die Seele? Sie ist das Subjekt des Fühlens, Empfindens, Denkens, Wollens, das was will, fühlt, denkt, so wie der Körper das Subjekt ist, von dem wir sagen, es sei farbig, hart, so und so groß usw. Das heißt aber nichts anderes als: die Seele ist eine Substanz, so wie der Körper. Substanzen nun sind ewig, unzerstörbar, beharrlich. Der einzelne Körper freilich kann in einem bestimmten Sinn zerstört werden: er kann in Teile zerfallen. Da die Seele dagegen nicht räumlich ausgedehnt, nicht teilbar, sondern einfach ist, so ergibt der

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz bei ihr die Folgerung, daß jede individuelle Seele für sich unzerstörbar, als individuelle Seele unsterblich ist. Es wird Kant leicht, von seiner Darstellung des Wesens der Erkenntnis aus zu zeigen, daß dieser Beweis ein Scheinbeweis, ein „Paralogismus" ist. Freilich stellen wir den Satz auf, daß die Substanz beharrlich sei. Aber dieser Satz besagt, wie wir wissen, nichts anderes, als: wir dürfen nur da, wo wir ein Beharrliches in der Natur finden, den Begriff der Substanz darauf anwenden (Beharrlichkeit ist das Schema des Substanzbegriffs). Nun erleben wir freilich während unseres seelischen Lebens einen beharrlichen, immer wiederkehrenden Bestandteil unseres Bewußtseins, nämlich das, was jeder von uns sein Ich oder seine Seele mit den bestimmten Charaktereigenschaften dieses Ich nennt, wir dürfen also auch dieses Ich zu den wechselnden Gefühlen, Wollungen, Empfindungen während unseres bewußten Lebens in das Verhältnis von Substanz und Akzidens setzen. Aber wir können daraus niemals schließen, daß dieses Ich nun Substanz im absoluten Sinn des Wortes und schlechthin beharrlich sein müßte, daß es nicht selbst wieder mit allem, was an ihm oder in ihm vorgeht, als vorübergehendes Akzidens eines andern, etwa eines Stückes der Körperwelt betrachtet werden muß. Die Naturwissenschaft behauptet von der Masse oder von der Energie, sie sei Substanz des Geschehens der Welt in diesem letzten absoluten Sinn, aber sie darf dies nur deshalb und insofern tun, als sie empirisch nachgewiesen hat, daß diese Faktoren, soweit das Experiment reicht, niemals und nirgends sich vermehren oder vermindern, entstehen oder vergehen. So dürfen wir in bezug auf die Seele nicht schließen: die Seele ist Substanz, also unsterblich; sondern der berechtigte Schluß müßte gerade umgekehrt lauten: wenn wir empirisch nachweisen könnten, daß die Seele niemals und nirgends auch nach dem Zerfall des Körpers nicht, vergeht, so könnten wir daraus unsere Berechtigung entnehmen, sie als Substanz im absoluten Sinn, als Substanz schlechtweg zu behandeln.

Ähnlich steht es mit den Beweisen für das Dasein Gottes. Einer dieser Beweise, historisch bekannt unter dem Namen des (von Anselm von Canterbury (1053—1109) erdachten, von Descartes (1596—1650) wieder aufgenommenen) ontologischen Arguments, bedient sich folgenden eigenartigen Gedankenganges: Wir verstehen unter Gott ein allervollkommenstes Wesen. Ein

solches Wesen können wir uns denken und uns die Frage vorlegen, ob es existiert. Nun ist aber ein Gott, der existiert, offenbar vollkommener, als ein solcher, der nicht existiert. Daraus folgt, daß, wenn wir Gott die Existenz absprechen, wir ihm eine Vollkommenheit absprechen, ihn nicht mehr als absolut voll kommen denken. Darin aber begehen wir einen logischen Widerspruch, denn unter Gott verstehen wir ja das absolut Vollkommene, das schlechtweg vollkommenste Wesen. Ist aber der Gedanke, daß Gott nicht existiert, ein logisch-unmöglicher, in sich widerspruchsvoller Gedanke (so wie der Gedanke, daß ein Dreieck vier Ecken habe), so müssen wir Gott die Existenz beilegen. Der Beweis zeigt wie kein anderer die Eigenart der Metaphysik in dem Versuch, aus reinem Denken, aus der bloßen Vergegenwärtigung des *Begriffs* Gottes das *Dasein*, die Wirklichkeit Gottes zu beweisen. Eine Wissenschaft aus reinem Denken, hatte Kant gesagt, kann nur zu *analytischen* Sätzen führen: diese Behauptung wird treffend durch den ontologischen Gottesbeweis illustriert, der in der Tat den Satz „Gott existiert" zu einem analytischen Satz macht.

In seiner Kritik geht Kant sofort auf den eigentlichen Kernpunkt, den Begriff der Existenz. Welchen Inhalt kann für uns der Begriff Existenz allein haben? Wir wissen bereits: ein Gegenstand existiert, heißt: er gehört hinein in den Zusammenhang der gegebenen Erfahrungstatsachen. Damit aber fällt der ontologische Beweis, denn daraus ergibt sich, daß Existenz keine Eigenschaft ist, die einem Gegenstand zukäme, wie andere Eigenschaften und durch die er daher vollkommener oder durch deren Abwesenheit er unvollkommner wäre. Der Gegenstand ist genau derselbe für unser Denken, ob er existiert oder nicht, er tritt als existierender nur in eine Relation zu etwas, das außerhalb seiner liegt, zu dem Inbegriff der Erfahrungstatsachen. Oder noch schärfer ausgedrückt: Wenn wir von einem Gegenstande sagen, er existiert, so sagen wir streng genommen gar nicht etwas von *ihm* aus, sondern von jenem Inbegriff der möglichen Erfahrungen, nämlich daß wir in ihm diesen Gegenstand und seine Wirkungen finden werden.

Ein anderer Beweis, der *kosmologische*, erschließt das Dasein Gottes als der *Ursache der Welt*. Wie alles in der Welt, so muß auch die Welt als Ganzes eine Ursache haben; der Gedanke, daß diese Welt höchst zweckmäßig eingerichtet sei,

führt weiter dazu, diese Ursache als ein allweises und allmächtiges Wesen, als Gott näher zu bestimmen (teleologisches oder physiko-theologisches Argument). Der Fehler liegt hier darin, daß überhaupt nach der Ursache der Welt gefragt wird. Wir wissen, worauf die strenge Gültigkeit des Kausalgesetzes, daß „alles" seine Ursache haben muß, beruht, und was dies Gesetz eigentlich besagt. Es besagt, daß für jeden, in der Zeit sich abspielenden Vorgang, den uns die Wahrnehmung zeigt oder nur immer zeigen kann, ein anderer ihm unmittelbar voraufgehender gefunden werden muß, der mit ihm notwendig verbunden ist. Nun ist aber die Welt als Ganzes gar nicht ein in der Zeit sich uns darstellender Tatbestand einer möglichen Erfahrung, dem wir einen anderen solchen Tatbestand zeitlich voraufgehend denken könnten, es hat daher auch keinen Sinn, das Kausalgesetz in dieser Weise anzuwenden. Das Kausalgesetz handelt von Beziehungen, die zwischen den einzelnen zeitlich sich folgenden Tatsachen obwalten, die die Wahrnehmung, die Erfahrung uns zeigt, es führt uns dagegen nicht etwa zu einer besonderen Welt jenseits aller Erfahrungstatsachen, die nun das Spezialobjekt der metaphysischen Erkenntnis bilden könnte. (Wie dies etwa Schopenhauer annahm, wenn er in einem raum- und zeitlosen Weltwillen den letzten Grund der Welt erblickte.)

Der kosmologische Beweis kann uns zu einem letzten Punkt hinüberführen. Eine Überlegung, die nach Sinn und Resultat dem kosmologischen Argument nahesteht, verläuft folgendermaßen: fragen wir nach der Ursache irgendeines Tatbestandes — er heiße a — so werden wir auf einen anderen Tatbestand b geführt. Aber dies b hat wieder eine Ursache c, die ihrerseits durch ein d verursacht ist usw. a also existiert, weil b da war, oder abhängig von b, durch b, b existiert weil c, c weil d existierte. Diese Reihe aber muß nun irgendwo einmal ihren letzten Anfang nehmen. Es muß in ihr einen letzten und höchsten Anfangspunkt geben, von dem alles andere, der aber selbst von nichts mehr abhängt, bei dem die Frage nach der Ursache hinfällig wird, der durch sich selbst existiert. Existierte alles immer nur wieder durch ein anderes, so wäre nicht endgü tig zu begreifen, daß überhaupt etwas existiert. Nun existiert aber das a, von dem wir ausgingen, wirklich, also muß eine letzte Ursache gedacht werden, die wenn auch durch noch so viel Mittelglieder hindurch, die Existenz des a letzten Endes verursacht hat.

Ein solcher Gedankengang hat etwas zweifellos Bestechendes und scheint logisch unantastbar. Er leidet nur an einem Gebrechen: man kann das gerade Gegenteil genau so bestechend und logisch einwandfrei beweisen. Alles in der Welt hat seine Ursache, von der es abhängt und die ihm voraufgeht, bei jedem Vorgang, jedem Tatbestand, der existiert, muß ich auch fragen, warum, durch welche Ursache er existiert: also besteht jede solche Reihe aus unendlich vielen Gliedern, es kann kein Wesen geben, das einen absoluten Anfang bedeutete.

Wir haben hier zwei Sätze — nennen wir sie mit Kant „Thesis" und „Antithesis" — die beide rein logisch etwas beweisen, das seiner Natur nach jenseits möglicher Erfahrung liegt: die Existenz, bezw. Nichtexistenz eines Wesens, das am ersten Anfang aller Weltentwicklung steht, aber diese beiden Sätze widersprechen sich. In solche Selbstwidersprüche, in solche „Antinomien" nun verwickelt sich nach Kant die menschliche Vernunft unvermeidlich, sobald sie versucht, denkend die Grenzen des Erfahrbaren zu überschreiten. Ich zitiere eine zweite solche Antinomie. Man kann mit gleich guten Gründen beweisen, daß die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt einmal ins Dasein getreten sein muß, also seit einer endlichen, wenn auch sehr langen Zeitspanne existieren muß, und daß die Welt von Ewigkeit her existieren muß. Der Beweis der Thesis lautet: Würde die Welt seit Ewigkeit her existieren, so müßte eine unendliche Reihe verschiedener Weltzustände bereits hinter uns liegen, fertig, abgeschlossen der Vergangenheit angehörend. Eine unendliche Reihe aber, die abgeschlossen, fertig ist, ist ein logisches Unding, denn wir nennen eine Reihe gerade dann unendlich, wenn sie eben kein Ende hat, wenn sie nie fertig ist: die Zahlenreihe, weil wir in ihr nie zu einer letzten oder größten Zahl kommen können. Also bleibt nur übrig, daß die Welt in irgendeinem Zeitpunkt einmal angefangen hat, zu existieren, die Reihe der verflossenen Weltzustände eine endliche ist. — Nun aber tritt dem der Beweis der Antithesis entgegen: kein Zeitpunkt unterscheidet sich an sich, als Zeitpunkt genommen, von einem anderen Zeitpunkt, denken wir uns die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt entstehend, so ist nie einzusehen, nie ein Grund anzugeben, warum sie gerade damals und nicht zu einem xbeliebigen anderen Zeitpunkt, tausend Jahre früher oder später entstand. Das gilt für jeden bestimmten Zeitpunkt, also können wir die Welt zu gar keiner be-

stimmten Zeit entstanden, wir müssen sie als von Ewigkeit her existierend denken. Hier haben wir wieder Spekulationen über Dinge, die sich der Erfahrung entziehen — den ersten Anfang der Welt — und diese Spekulationen enden in Widersprüchen.

Handelte es sich in diesen Antinomien um den ersten Anfang, also um die zeitliche Begrenzung der Welt oder einer zusammenhängenden Reihe von Geschehnissen, so wird in zwei andern die entsprechende Frage der räumlichen Begrenzung aufgerollt. Thesis: Die Welt ist „dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen", sie erfüllt nur einen, wenn auch sehr großen, so doch nur endlichen, umgrenzten oder umgrenzbaren Teil des unendlichen Raumes. Denn: Angenommen, dem wäre nicht so, die Teile der Materie erfüllten den ganzen unendlichen Raum, so hätten wir eine unendliche Menge zugleich, in diesem Augenblick existierender Körper. Was zugleich existiert aber ist fertig, abgeschlossen, vollendet — nicht in unvollendbarer Zunahme begriffen. Es kann eben deshalb nicht unendlich sein, denn sonst sind wir wieder bei dem Widersinn einer fertigen unendlichen Reihe, nur daß es sich diesmal nicht um eine Reihe vergangener Weltzustände, sondern zugleich existierender Dinge handelt. — Antithesis: Die körperliche Welt erfüllt nicht nur einen umgrenzbaren Teil des Raumes. Denn: dieser abgegrenzte Teil müßte doch irgendwo im Raum sein. Es ist aber schlechterdings nicht einzusehen, da alle Teile des unendlichen Raumes an sich absolut gleichwertig sind, was die Welt gerade zur Existenz an diesem Ort und zur Beschränkung auf diesen Ort bestimmt haben sollte. Wie weit ich mir auch einen Weltkörper nach einer bestimmten Richtung von der Erde entfernt denke, die Annahme, daß dieser Weltkörper nach dieser Richtung hin der letzte sei, bleibt immer schlechthin unbegründbar und willkürlich. Also bleibt nur übrig, die Körper durch den ganzen unendlichen Raum verstreut zu denken. Man sieht leicht, wie hier für den Raum und die Existenz der Dinge im Raum sich ganz dieselben Gedankengänge einstellen, wie vorher für die Zeit.

Wenn wir ferner einen einzelnen Teil der Körperwelt herausgreifen, so können wir die folgenden Sätze einander gegenüberstellen. Thesis: Jedes körperliche Ding besteht aus letzten einfachen Teilen (die Materie ist aus unteilbaren, einfachen Atomen zusammengesetzt); Antithesis: Es gibt in der Körperwelt nirgends letzte, d. h. einfache und unteilbare Einheiten. (Die Materie er-

füllt den Raum kontinuierlich). Beweis der Thesis: Jeder Körper ist teilbar oder besteht aus Teilen. Nun kann ich mir diese Teilung bis zu Ende ausgeführt oder ich kann mir die Verbindung der Teile gelöst, die Teile auseinandergelegt denken. Dann müssen schließlich letzte, einfache Elemente übrig bleiben, denn andernfalls behielte ich bei der Durchführung der Teilung des teilbaren Körpers überhaupt nichts übrig. Aus lauter Nichtsen aber kann kein positiv existierender Körper zusammengesetzt sein. Beweis der Antithesis: Bestände der Körper aus letzten, einfachen Teilen, so müßten diese Teile entweder ausgedehnt oder unausgedehnt gedacht werden. Sind sie im strengen Sinn unausgedehnt, so können sie, in noch so großer Anzahl zusammengesetzt, nie einen ausgedehnten Körper ergeben, denn 0 + 0 gibt immer nur wieder 0. Sind sie aber ausgedehnt, so erfüllen sie einen wenn auch noch so kleinen Raum, den ich mir, wie jeden Raumteil, wieder in Teile zerlegt denken kann, eine Teilung, die die raumerfüllende Materie notwendigerweise mittrifft. In diesem Fall sind also die Teile nicht einfach.

Legen wir uns nun noch die Frage vor: Was ist an diesen einander widersprechenden Thesen richtig und worauf beruht ihr Fehler?

Die Wissenschaft geht aus von dem gegenwärtigen Weltzustand, wie ihn ihr die Erfahrung zeigt, und von ihm aus rekonstruiert sie sich so weit als möglich die Reihe der früheren Weltzustände. Sie rekonstruiert sich damit zugleich die Reihe der Ursachen, durch die die Welt in ihrem jetzigen Zustand geworden ist, denn jeder Weltzustand eines bestimmten Moments hängt offenbar von dem Zustand der Welt im vorhergehenden Moment kausal ab. Können wir nun in dieser rekonstruierenden Betrachtung, die uns in die Zeit zurückführt, jemals zu einem Weltzustand kommen, den wir schlechtweg als den ersten in Anspruch nehmen dürften, bei dem wir die Frage nach den ihm voraufgehenden, also die Frage nach einer Ursache nicht mehr zu stellen brauchten? Offenbar nicht; ein solches Abschneiden dieser Fragen wäre absolut willkürlich. Die Frage also nach der Ursache eines Tatbestandes und die Rekonstruktion des zeitlich der Gegenwart Voraufgehenden führt uns ins Unendliche, insofern hat die Antithesis recht. Aber dürfen wir darum von einer abgeschlossenen fertigen Reihe unendlich vieler Weltzustände oder Ursachen reden? Vielmehr nennen wir die Reihe

gerade deshalb unendlich, weil wir sie nie zu Ende durchlaufen können.

Fassen wir die Sache positiv. Die Welt ist unendlich, weil sie in Raum und Zeit ist. Und weil die Unendlichkeit zum Wesen von Raum und Zeit gehört. Raum und Zeit aber sind Größen, die einen Mittelpunkt haben: das Jetzt und das Hier. Die Unendlichkeit der Zeit besagt, daß wir von der Gegenwart, dem Jetzt aus nach zwei Richtungen, in die Vergangenheit und in die Zukunft ins Unendliche gehen können. Was für Raum und Zeit gilt, gilt ebenso für die Welt, deren Formen sie sind. Auch die Welt hat einen Mittelpunkt, den der direkten Erfahrung zugänglichen Weltzustand, von ihm aus konstruieren wir die Reihe der zukünftigen und der vergangenen Weltzustände, und beide Konstruktionen führen uns in gleicher Weise ins Unendliche. Die Welt ist also unendlich nicht im Sinn eines fertigen unendlichen Gebildes, sondern im Sinn einer ins Unendliche weisenden Aufgabe der Erkenntnis. Und damit sind wir in gewisser Weise bei unserem Ausgangspunkt in der Betrachtung der Kritik der reinen Vernunft angelangt. Der naive Empirismus, mit dem wir begannen, faßt die Welt als ein fertiges Gebilde, ein Ganzes, das die Erkenntnis nur aufzunehmen und abzubilden hätte. Aus dieser Auffassung entstehen die Widersprüche der Antinomien. Dem gegenüber zeigt die Kritik der reinen Vernunft, daß das Erkennen nicht ein Aufnehmen und Wiederspiegeln fertiger Gebilde, sondern das Verarbeiten eines gegebenen Materials ist, durch das für unser Bewußtsein die Welt des Seins oder der Gegenstände erst entsteht.

Die überkommene Metaphysik drehte sich im wesentlichen um drei Begriffe: den Begriff der unsterblichen Seele, den Gottesbegriff und den Begriff der „Freiheit". Diesen letzten Begriff können wir leicht mit den Antinomien in Verbindung bringen: Frei nennen wir ein Wesen, das in seinem Handeln nicht abhängig ist von einem andern, dessen Handelu also einen absoluten Anfang einer Reihe von Geschehnissen bedeutet, eine Ursache damit, bei der das weitere Fragen nach der Ursache dieser Ursache aufhört. Eine solche Ursache aber suchte die Thesis der einen Antinomie als notwendig zu erweisen.

Nun können wir, wie Kant gezeigt hat, niemals beweisen, daß es eine unsterbliche Seele, einen Gott, eine „Kausalität

durch Freiheit“ gibt, wir können die objektive Gültigkeit dieser metaphysischen Ideen, um den Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, nicht erweisen, wie wir die objektive Gültigkeit der Kategorien z. B. deduzieren konnten. Aber wir können offenbar ebensowenig die Unsterblichkeit der Seele oder das Dasein Gottes widerlegen. Ein Beweis der Existenz wie der Nichtexistenz Gottes würde in gleicher Weise die der Erkenntnis gesetzten Grenzen überschreiten. Und dasselbe gilt für die Freiheit.

Freilich müssen wir hier etwas genauer scheiden. Jedem Vorgang gegenüber, den wir in der Erfahrung finden, müssen wir die Frage nach der Ursache stellen, von jedem solchen Vorgang, von jeder entstehenden Veränderung müssen wir annehmen, daß er seine Ursache hat, nur dadurch ordnen wir ihn in die Welt ein, die alle gegebenen Erfahrungstatsachen als ein gesetzmäßig geordnetes Ganzes umfaßt. Diese Welt also ist durchgängig kausal verbunden, in ihr hat eine letzte Ursache, ein absoluter Anfang, eine Kausalität durch Freiheit keine mögliche Stelle. Ist nun aber diese Welt selbst die einzig mögliche, oder denkbare? Wir wissen bereits: das ist nicht so. Wir können uns denken, daß es anderartige Wahrnehmungs-, Erfahrungstatsachen gäbe — Erfahrungstatsachen, durch deren denkende Betrachtung daher auch eine ganz andere Welt für uns konstituiert würde. Nehmen wir z. B. an, diese Erfahrungstatsachen wären nicht zeitlich geordnet, wie die unseren, so würde für diese Welt nicht das Kausalgesetz gelten, denn das Gesetz der durchgängigen kausalen Verknüpfungen aller Tatsachen beruht ja auf dem durchgängigen Gebundensein an die Form der Zeit; es könnte also in ihr eine Kausalität durch Freiheit geben. Freilich können wir uns von der Beschaffenheit einer solchen Welt keinerlei Vorstellung machen, da die Wahrnehmungstatsachen, die wir allein kennen, alle zeitlich geordnet sind, wir können auch nichts darüber sagen, ob eine solche Welt wirklich existiert; es ist eine leere Möglichkeit, von der wir hier reden, aber als solche unbestreitbar.

Wenn wir von Freiheit reden, so denken wir dabei an das Wollen und Handeln der Menschen: Nun sieht man, soll der Satz, der Mensch sei in seinem Handeln frei, wirklich einen faßbaren, möglichen Sinn haben, so kann er nur bedeuten: der Mensch gehört nicht nur dieser uns bekannten, sinnlich wahrnehmbaren, vom Kausalgesetz ausnahmslos beherrschten Welt an, er ist nicht nur ein wirkendes Glied in der Kette des Natur-

geschehens, wie ein beliebiger Stein, ein beliebiger Klotz, sondern er hat außerdem Teil an einer besonderen Welt, zu der ganz andere Tatsachen gehören, die aber unserer Wahrnehmung entzogen ist. Auch dieser Gedanke erscheint hier als eine leere Möglichkeit, ein bloßes Phantasieprodukt, sowie auch der Gedanke der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes als solche bloße Möglichkeiten erscheinen. Andererseits zeigen sich diese Gedanken merkwürdig festeingewurzelt im menschlichen Denken, es gibt eine gewisse Naturanlage im Menschen, die ihn zur Metaphysik führt. Sollen sie nun aber mehr sein, als bloße Möglichkeiten oder Hirngespinste, sollen sie eine gewisse Begründung, eine gewisse Rechtfertigung erfahren, so können die Gründe, durch die das geschieht, nicht in den Dingen liegen, die wir bisher besprochen haben, und von denen die Kritik der reinen Vernunft handelte, in den Prinzipien der Naturkenntnis. Damit werden wir von der Erkenntnislehre hinübergeführt zum zweiten Hauptteil der Kantischen Philosophie, zur Ethik.

Anhang: Zur Einteilung der Kritik der reinen Vernunft.

Die Transzendentalphilosophie im Ganzen zerfiel in die transzendentale Ästhetik und die transzendentale Logik. Die transzendentale Ästhetik hatte es zu tun mit Begriffen und Urteilen a priori der Anschauung (Raum und Zeit und die Axiome der Mathematik), die Logik mit den Begriffen und Urteilen a priori, die dem reinen Denken entstammen (Kategorien und Grundsätze). Die Logik aber zerfällt ihrerseits in die transzendentale Analytik und Dialektik. Jene behandelt die Kategorien und Grundsätze in ihrem berechtigten (an Raum und Zeit und das gegebene Mannigfaltige der Anschauung gebundenen) Gebrauch, diese, als „Logik des Scheins", in ihrer unberechtigten, zu Scheinerkenntnissen führenden Anwendung. Die Ästhetik beantwortet die Frage „Wie ist die reine Mathematik möglich?" die Analytik die Frage „wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" Die Dialektik gibt und begründet die verneinende Antwort auf die Frage „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?"

Jene unberechtigte, die dem menschlichen Erkenntnis ein für allemal gesetzten Grenzen nicht achtende Anwendung der Kategorien führt zu den drei „Ideen". Diese Ideen werden nun von Kant noch in etwas anderer Weise eingeführt. Es war

von Begriffen und Urteilen a priori die Rede gewesen. Nun stellt die traditionelle Logik neben Begriff und Urteil den Schluß als die dritte Form, in der sich das menschliche Denken betätigt. Damit ist die Frage nahegelegt: gibt es, so wie Begriffe und Urteile, auch Schlüsse a priori? Ein apriorischer Schluß wäre ein Schluß, der aus rein apriorischen Elementen aufgebaut ist und uns eine Erkenntnis der Wirklichkeit gewährt. Einen solchen Schluß nun gibt es nicht — Tatsachen der wirklichen Welt kann ich nur erschließen, wenn ich Anschauung, Wahrnehmung, Erfahrung zu Hilfe nehme. Ich kann wohl schließen, daß ein Vorgang eine Ursache hat, wie diese Ursache aber beschaffen ist, kann mich nur Erfahrung lehren. Deswegen war auch der kosmologische Gottesbeweis unmöglich, der ein vollkommenstes Wesen als Ursache der Welt erschließen wollte.

Nun unterscheidet man in der traditionellen Logik den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteilen entsprechend, drei Arten von Schlüssen: den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schluß. Mit diesen drei Schlußgattungen bringt Kant die drei Ideen in Verbindung. Am einfachsten ist dieser Zusammenhang zu verstehen in bezug auf den hypothetischen Schluß einerseits und die Idee der Freiheit bezw. die Antinomien, die zu dieser Idee führen, anderseits. Ausgehend von einem gegenwärtigen Vorgang a erschließt man seine Ursache in einem ihm vorausgehenden Vorgang b, der seine Ursache wieder in einem vorangehenden c habe. Das gibt eine Reihe hypothetischer Urteile: Wenn b ist, ist a; wenn c ist, ist b u. s. f. Diese Urteile können wir als eine fortlaufende Schlußkette ansehen. Denken wir uns diese Schlußkette bis zu einem bestimmten abschließenden Ende fortgesetzt, als eine vollendete und damit zu einem bestimmten endgültigen Erkenntnis führende Schlußreihe, so erhalten wir den Begriff eines Gegenstandes, der die höchste, absolute Bedingung jenes gegenwärtigen Vorganges darstellt, dessen Kausalität einen absoluten Anfang bedeutet.

Ebenso bringt Kant den Gottesbegriff mit dem disjunktiven Schluß in Verbindung. Das disjunktive Urteil teilt ein, es bezeichnet ein A als zerfallend in a, b, c, oder was dasselbe ist, a als neben b und c in A, als Teil von A existierend. Denkt man sich nun A ebenso als Glied eines disjunktiven Urteils, also als in einem anderen existierend, bezw. schließt man von ihm auf eine umfassendere Realität, als deren abhängiger Teil

nur A besteht, denkt man sich diese disjunktive Schlußreihe fortgesetzt, und schließlich absolut vollendet, so daß sie uns wirklich eine abgeschlossene Erkenntnis der Wirklichkeit lieferte, so gelangt man zu dem Begriff einer absoluten, allumfassenden Realität, in der und durch die alles Einzelne nur ist und geschieht. Endlich der kategorische Schluß und der Seelenbegriff der Paralogismen. Ich habe die Schlußkette: b ist a, c ist b, d ist c usw. (Säugetiere sind Wirbeltiere, Menschen sind Säugetiere, Neger sind Menschen usw.) Denken wir uns diese Schlußkette wieder bis einem absoluten Ende fortgesetzt, so erhalten wir den Begriff eines Subjekts, das für kein Urteil mehr Prädikat ist, einer absoluten Substanz. Als eine solche Substanz denken wir die Seele, das Ich im metaphysischen Sinn.

Die Ideen also entstehen, indem wir eine solche Schlußkette bis zu einer gedachten absoluten Totalität fortgesetzt denken. Aber eben dies Verfahren ist wissenschaftlich unzulässig, wenn es auch sozusagen ein durch seine Natur selbst bedingter Irrtum ist, in den das menschliche Denken hier verfällt. Während sich also an die Ableitung und Darstellung der Kategorien und Grundsätze ihre Deduktion, der Nachweis ihrer objektven Gültigkeit schloß, ist eine solche hier nicht möglich, denn die Ideen besitzen keine objektive Gültigkeit in diesem Sinn.

Den drei Fragen: wie ist reine Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? reiht Kant eine vierte an: Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? Den Grund für die Stellung dieser Frage gibt die Tatsache, daß trotz ihrer wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit und des Mangels an wirklichen Fortschritten die Metaphysik aus der Geschichte des menschlichen Denkens nicht verschwinden will, sondern immer wieder neu entsteht, und sich immer wieder an denselben Problemen und Gedankenreihen versucht. Ein Grund dafür liegt nach Kant in dem eben schon besprochenen Umstand, daß die Ideen doch auf einer „natürlichen Selbsttäuschung" der menschlichen Vernunft beruhen, die uns das, was im Gebiet des Endlichen, der einzelnen Erfahrung uneingeschränkt gilt, auf das Unendliche übertragen läßt. Aber diese Antwort auf die Frage, was den Menschen zur Metaphysik treibt, genügt nicht. Vor allem deshalb nicht, weil die Begriffe der Metaphysik doch noch einen anderen, viel reicheren und konkreteren Inhalt haben, als jene leeren und abstrakten Ideen der Dialektik.

Zwar denkt der Metaphysiker Gott als den Inbegriff aller Realität, aber zugleich bedeutet Gott für ihn ein lebendiges Wesen mit allerhand bestimmten Eigenschaften. Aus dem bloßen Begriff eines Dinges, das die Eigenschaft hat, letzter Grund einer Kette von Wirkungen zu sein, wird in der Metaphysik der Gedanke der spezifisch menschlichen Willensfreiheit, aus dem Begriff des absoluten Subjekts der der unsterblichen Seele. Das Interesse aber, das das Denken des Metaphysikers um diese Begriffe kreisen läßt, liegt offenbar nicht mehr auf theoretischem, sondern auf praktisch sittlichem Gebiet, in das uns damit die Frage „wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?" hinüberführt.

Endlich wird der „Verstand" als das „Vermögen" eingeführt, vermittels dessen wir allgemeine Begriffe und Regeln denken; jene dialektischen Schlüsse, die den Versuch machen, vom Gegebenen und Bedingten aus das Absolute und Unbedingte zu erfassen, werden dagegen als Ausdruck der „Vernunft" in uns im engeren Sinne bezeichnet. Als drittes Vermögen tritt neben Verstand und Vernunft die „Urteilskraft", die auf das Einzelne, Konkrete, sinnlich Gegebene geht, um es unter die gedachten allgemeinen Regeln zu befassen oder zu subsumieren. Die Analytik enthält speziell die Kritik des Verstandes, die Dialektik die der theoretischen Vernunft.

III. Kants Ethik.

Die Kritik d. r. V. hatte es zu tun mit der Erkenntnis. Die Erkenntnis findet ihren Ausdruck in Urteilen, die von den Gegenständen unserer Umgebung dies oder jenes aussagen, ihnen diese oder jene Beschaffenheit beilegen. Das Ergebnis der auf diese Urteile gerichteten kritischen Untersuchung lautete dahin, daß alle Erkenntnis ihrem letzten Sinn nach nichts weiter enthält, als eine Zusammenfassung einzelner Erfahrungsinhalte — des Mannigfaltigen der Anschauung -- zu notwendigen Zusammenhängen.

Nun gibt es aber daneben noch eine andere Gattung von Urteilen. Ich nenne einen Menschen „gut", eine Tat „erfreulich", ein Instrument „nützlich". Auch das sind offenbar Urteile, aber freilich keine Urteile, die der wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge, der Welt dienen, sie sagen uns nicht, wie die Dinge rein objektiv betrachtet beschaffen sind, sondern sie handeln von dem Wert der Dinge. Mit diesen Werturteilen nun und ihrer Gesetzmäßigkeit, ihrer Struktur, ihrem Wesen hat es der zweite Hauptteil der kritischen Philosophie, hat es Kants Ethik zu tun.

Mit dem Erkennen, mit der rein theoretischen Erkenntnis, die nur die Tatsachen, nicht ihr Wert etwas angeht, haben die Werturteile nichts zu tun, dafür aber stehen sie in enger Beziehung zu einer andern wichtigen Funktion des menschlichen Bewußtseins: zum Willen. Wenn ich einen Gegenstand werte, so liegt darin zugleich, daß ich ihn als wünschenswert, also als Ziel meines Wollens, Wünschens und Strebens bezeichne. Ein Mensch ist gut, damit sage ich zugleich: er ist so, wie ich ihn haben möchte. Aber auch umgekehrt: Wenn ich will, so steckt in diesem Wollen auch allemal ein Werten, nämlich ein Werten des gewollten Zweckes oder Zieles. Wenn ich eine Frucht begehre, so erscheint mir der Geschmack dieser Frucht begehrens-

wert, wenn ich jemandem helfen will, so erscheint mir der Gedanke, daß diesem Menschen geholfen werde, wertvoll, erfreulich oder wenigstens erfreulicher, als der Gedanke, daß dies nicht geschähe. Nicht als ob wir jedesmal, wenn wir einen Entschluß fassen, oder einen Willensakt vollziehen, uns dieser Wertung ausdrücklich als einer Wertung bewußt würden, aber sie steckt darin, als unablösbares Moment, als Bedingung unseres Wollens. Gäbe es nichts, das wert wäre, oder als wertvoll erschiene, gäbe es nichts Erfreuliches und Unerfreuliches, so gäbe es auch kein Wollen und Handeln, wir wären völlig interesselose und damit gleichgültige Zuschauer der Natur und des Lebens. — Mit dem Werten und Wollen also oder mit dem Wollen und dem in ihm liegenden Werten hat es die Ethik zu tun.

Wir können und müssen aber diesen Gegenstand der ethischen Untersuchung gleich noch etwas genauer bestimmen. Wir schreiben einer Banknote Wert zu. Hat dann eigentlich diese Banknote für sich genommen, dies bedruckte Stück Papier einen solchen Wert? Die Banknote, werden wir darauf antworten, hat nur Wert, weil ich etwas dafür bekommen kann — auf einer wüsten Insel ist sie ein wertloser Fetzen —, der Wert, den ich ihr beilege, ist eigentlich der Wert dessen, was ich dafür erhalte oder erhalten kann. Der Wert der Banknote ist bedingt durch den Umstand, daß ich sie in solcher Weise verwenden kann. Und wir erstreben daher auch den Besitz von Banknoten nicht schlechtweg, nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zu einem andern Zweck, um dafür etwas zu kaufen oder kaufen zu können. Was nun hier von der Banknote gesagt wurde, gilt ebenso von vielen anderen Gegenständen. Ein Mikroskop z. B. hat Wert, weil man mit seiner Hilfe Beobachtungen anstellen kann. Würden alle Menschen blind, so wäre es wertlos. Gegenstände solcher Art also sind wertvoll um bestimmter Zwecke willen, die man mit ihnen erreichen kann, ihr Wert ist ein durch diese Zwecke bedingter Wert, sie werden erstrebt nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zu andern Zwecken. Wir geben solchen Gegenständen auch einen bestimmten Namen: wir nennen sie gut zu diesem oder jenem Zweck, „gut wozu" oder kurz nützlich. Ihr Wert ist ein Nützlichkeitswert.

Nun sieht man aber sogleich: der Nützlichkeitswert kann nicht der einzige Wert sein, den wir Gegenständen beilegen. Wenn wir ein a nur um eines b, und dieses b wieder nur eines c

willen schätzen, so muß es doch schließlich etwas geben, das wir nicht mehr um eines andern, sondern um seiner selbst willen schätzen und um deswillen wir vielmehr das a, b, c usw. schätzen. Es muß für uns letzte Zwecke geben, die wir um ihrer selbst willen erstreben, es muß etwas für uns wenigstens denkbar sein, das nicht mehr gut wozu, sondern an sich gut ist — sonst schwebten auch alle Nützlichkeitswertungen in der Luft.

Und in der Tat vollziehen wir nun auch solche Wertungen. Wir nennen einen Menschen gut oder böse, wir legen ihm sittlichen Wert bei. Sagen wir damit von ihm, er sei für einen bestimmten, uns wertvollen Zweck nützlich oder schädlich? Offenbar nicht; denn auch eine schlechte Tat kann unter bestimmten Umständen höchst nützlich wirken, sie bleibt darum doch schlecht. Geßlers übermütiges Verhalten wirkt als Bindemittel, das die Schweizer die eigenen Streitigkeiten vergessen und sich zusammentun läßt gegen den gemeinsamen Feind, es ist in diesem Sinn der Sache der Schweizer nützlich, aber dieser Umstand wird doch auch hinterher keinen Schweizer veranlassen, die Handlungsweise Geßlers sittlich gut zu nennen. Dem Nützlichkeitswert also tritt der sittliche Wert gegenüber, als ein Wert, den der betreffende Gegenstand nicht erst durch den Gedanken an einen Zweck erhält, dem er als Mittel dient, sondern den er schlechtweg durch sich selbst hat. Das sittlich Wertvolle ist das Gute, das nicht mehr gut „wozu" ist, und das um seiner selbst willen, als Selbstzweck erstrebt wird. Wollen wir nun die Gesetzmäßigkeit unseres Wertens kennen lernen, so muß sich offenbar unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf diesen letzten Zielpunkt unseres Wertens, auf das Gute, auf den sittlichen d. h. auf den unbedingten Wert richten.

Fragen wir nun zunächst: welchen Gegenständen legen wir sittlichen Wert bei? Eine erste Antwort darauf ergibt sich sofort: Tote, leblose Gegenstände, körperliche Dinge mögen in vielfacher Hinsicht nützlich oder schädlich, aber sie können nie moralisch gut sein, nie sittlichen Wert haben. Ihnen gegenüber stehen die bewußten, denkenden und wollenden Persönlichkeiten. Nur auf diese können wir sinnvollerweise die Begriffe gut und böse überhaupt anwenden. Und noch spezieller ist es das Handeln, d. h. das Wollen dieser Persönlichkeiten, das uns zu sittlicher Wertung Anlaß gibt. Mit der Feststellung dieser Tatsache beginnt Kant sein erstes ethisches Hauptwerk: „Es ist nichts in der

Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille", lautet der erste Satz der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Nur ein Wille, nur eine wollende Persönlichkeit kann „ohne Einschränkung" gut, d. h. nur sie kann nicht bedingt, sondern unbedingt gut, nicht gut wozu, sondern schlechtweg gut, sittlich gut sein.

Wie muß nun aber der Wille, wie muß das Wollen eines Menschen beschaffen sein, damit er wirklich ein guter Wille ist, damit es einen positiven sittlichen Wert besitzt? Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, eine Regel aufstellen: sittlichen Wert hat das Wollen eines Menschen dann, wenn es diese oder jene Beschaffenheit hat. Nun kann ich eine solche Regel aber noch anders ausdrücken. Was Wert hat, wurde schon gesagt, von dem wollen wir zugleich, daß es sei, daß es geschehe, oder kürzer: das *soll sein*. Eine Regel aber, die uns sagt, wie unser Wollen beschaffen sein soll, die nennen wir ein Gebot oder einen *Imperativ*. Genauer muß nach Kantischem Ausdruck diese Regel, die uns sagt, wann ein Wille sittlichen Wert hat, ein *kategorischer Imperativ* sein.

Kant unterscheidet hypothetische und kategorische Imperative. Ein hypothetischer Imperativ hat die Form: Wenn du dies Ziel erreichen willst, mußt du jenes tun — wenn du gesund werden willst, mußt du diese Medizin nehmen. Ein solcher hypothetischer Imperativ ist augenscheinlich nichts anderes, als ein Ausdruck dafür, daß ein Gegenstand — die Medizin — im Hinblick auf einen Zweck Nützlichkeitswert hat. Soll dagegen von einem Wollen gesagt werden, daß es nicht zu einem bestimmten Zweck dienlich, sondern schlechtweg gut ist, so kann der entsprechende Imperativ nur lauten: dies Wollen soll sein — schlechthin, ohne weitere Bedingung, als „kategorischer" Imperativ. — Dieser verlangte *kategorische Imperativ* aber lautet: *Handle so, daß du jederzeit wollen kannst, die Maxime deines Handelns solle allgemeines Gesetz werden.*

Was bedeutet diese Formel? In jedem Wollen, so sagte ich vorhin, steckt ein Werten; diese im Willensakt liegende Wertung können wir mit dem Kantischen Ausdruck auch die „Maxime" nennen, dergemäß das betreffende Wollen oder die betreffende Handlung erfolgt. Wenn mir eine Summe Gelds zur Verfügung steht, die ich zum eigenen Vergnügen oder zur Linderung

der Not eines anderen verwenden kann, und ich verschaffe mir ein Vergnügen damit, so handle ich nach der Maxime, so spricht aus meinem Handeln die Maxime, daß es wertvoller ist, daß ich ein Vergnügen genieße, als daß die Not jenes andern gelindert werde. Und nun sagt der kategorische Imperativ: Will ich wissen, ob eine Handlung, die ich begangen habe oder zu begehen im Begriff bin, sittlich gut ist, so muß ich diese Maxime mir vergegenwärtigen, sie in Gedanken verallgemeinern und mich fragen, ob ich sie nun noch wollen, gut heißen kann, ob sie nun noch der zutreffende Ausdruck einer wirklich von mir vollzogenen Wertung ist. Ich muß die Maxime verallgemeinern, als allgemeines Gesetz denken, d. h. ich muß davon absehen, daß es sich um mich und meine Person hier handelt, in dem eben fingierten Fall: daß mein Vergnügen und die Not eines andern sich gegenüberstehen. Ich muß mich fragen, ob ich wollen kann, daß, wenn das Vergnügen eines Menschen (freilich müssen wir hinzufügen, eines Menschen, der so beschaffen ist, wie ich es zufällig bin) und die Not eines solchen anderen Menschen gegeneinander abgewogen werden, eher jenes als diese berücksichtigt werde.

Noch ein anderes Beispiel: Ich habe ein Amt zu vergeben und kann es einem untüchtigen Verwandten und einem tüchtigen Fremden geben. Will ich sittlich handeln, so muß ich die Maxime, die Wertung, aus der heraus meine Handlung erfolgt, befreien von aller Beeinflussung durch den zufälligen Umstand, daß ich, der Handelnde, gerade in dieser persönlichen Beziehung zu dem einen Bewerber stehe — oder positiv gesprochen, mein Handeln darf nur erfolgen aus einer rein „objektiven" Wertung der Dinge. Dafür können wir schließlich mit einem Kantischen Begriff noch anders sagen. Es ist tatsächlich so, daß der Umstand, daß mein Vergnügen oder mein Verwandter in Frage steht, mich treibt, drängt, mich „geneigt" macht zu einer bestimmten Entscheidung. Erfolgt ein Wollen aus einer solchen durch die zufälligen persönlichen Beziehungen des Handelnden zu den Objekten bedingten Neigung heraus, so ist es unsittlich. Dieser Handlung aus Neigung stellt Kant gegenüber die Handlung „aus Pflicht": diese Handlung aus Pflicht ist das, was ich oben nannte: die Handlung aus einer objektiven Wertung der Dinge heraus.

Man hat den kategorischen Imperativ in verschiedener Hinsicht mißverstanden. So hat man gesagt, er enthalte nichts weiter,

als den trivialen Satz: was du nicht willst, das man dir tu, das füge keinem andern zu. Das ist unrichtig. Von einem Bauer, der seinem Nachbarn hilft, die brennende Scheune zu löschen, und dies aus dem Gedanken heraus tut, daß auch ihm ähnliches begegnen könne, und er dann auf die dankbare Hilfe des Nachbars rechnen müsse, kann man wohl sagen, daß er nach jenem landläufigen moralischen Grundsatz handelt, sein Handeln entspricht darum doch nicht dem kategorischen Imperativ. Er sieht nicht ab von seinen persönlichen Beziehungen, von dem Umstand, daß es sich um ihn und seinen Nachbar handelt, sondern diese Momente sind gerade der treibende Faktor in seinem Wollen. Aus *egoistischer*, nicht aus *sittlicher Überlegung* heraus handelt er.

Aber ebenso falsch ist es, hier etwa den Nachdruck auf den Egoismus zu legen und zu meinen, die nicht egoistische, die Handlung aus altruistischen Motiven sei für Kant die sittlich gute Handlung. Auch solche Handlungen können aus Neigung erfolgen. Ein Mensch will eine Summe Geld an Arme verteilen, er kann 100 Menschen soweit unterstützen, daß sie sich selbst weiterhelfen können; nun aber kommt er mit einem dieser 100 Menschen selbst zusammen und das Mitleid mit diesem einen übermannt ihn so, daß er diesem alles gibt und die andern vergißt. Das ist eine Handlung aus einem altruistischen Gefühl, aber nicht aus objektiver Wertung, aus sittlicher Überlegung. Es ist eine Handlung aus Neigung, denn die zufällige persönliche Nähe, in die jener eine Mensch zu dem Handelnden kommt, ist der entscheidende Faktor, von dessen Beeinflussung sich der Handelnde nicht frei machen kann. Sie ist eben deshalb sittlich verwerflich.

Was will Kant in seinem kategorischen Imperativ geben? Nicht eine moralische Allerweltsweisheit, die ungefähr den Kreis der Handlungen umschreibt, die man so im gewöhnlichen Leben mehr oder minder nachdrücklich als verdienstlich gut zu heißen pflegt. Sondern er will in einer wissenschaftlich genauen Form die Frage beantworten: Was meinen wir damit, wenn wir eine Handlung gut nennen? Was ist das sittliche Werten selbst, seinem Wesen nach? Und der Kern der Antwort, die er auf diese Frage gibt, wird vielleicht am deutlichsten, wenn man den Titel ins Auge faßt, den er seinem ethischen Hauptwerk gegeben hat: *Kritik der praktischen Vernunft*. Natürlich ist dieser

Titel gewählt in bewußter Anlehnung an die Kritik der reinen Vernunft, er enthält eine Parallele zwischen Erkenntnistheorie und Ethik und damit zwischen *Erkennen* und *sittlichem Werten*. Und dieser Parallelismus wird zum Ausdruck gebracht, indem beide als zwei Betätigungsweisen oder Seiten der *Vernunft*, als theoretische und praktische Vernunft bezeichnet werden.

Worin gründet diese Parallele, was berechtigt uns in dieser Weise von der einen Vernunft und ihren beiden Seiten zu sprechen? Ich erinnere zunächst kurz an das, was uns die Kritik der reinen Vernunft über das Wesen des Erkennens gelehrt hat. Das Erkennen, so sahen wir, ist etwas anderes, als das bloße Vorstellen. Wenn ich auf dem Sofa liege und meine Phantasie spielen, Bilder, Gedanken willkürlich an mir vorüberziehen lasse, oder wenn ich spazieren gehe und meine Aufmerksamkeit bald dem, bald jenem zuwende, so verhalte ich mich nicht erkennend. Erkennen heißt urteilen, das Urteil aber unterscheidet sich von dem bloßen Aneinanderreihen von Vorstellungen durch das Bewußtsein, daß hier zwei Tatbestände nicht nur zufällig, sondern notwendig und allgemein, im Gegenstande, verbunden sind oder zusammenhängen. Und nun stellen wir daneben den anderen Fall. Ich genieße eine Frucht und der Geschmack ruft in mir ein Gefühl der Lust wach. Dann beziehe ich wohl die Lust auf den Geschmack, ich verbinde beide miteinander, ich nenne den Geschmack angenehm. Aber dies Lustgefühl betrachten wir doch im Grunde nur als ein momentanes Erlebnis: es fällt uns nicht ein, zu behaupten, daß diese Frucht auch jedem anderen schmecke oder schmecken müsse. Nun aber: ich höre von einer edlen Tat und nenne diese Tat gut. Oder ich überlege, wie ich mich in einem bestimmten Fall verhalten soll, und komme zu dem Ergebnis: diese und nur diese Handlung ist die sittlich richtige, geforderte. Wenn ich ein solches Werturteil fälle, dann liegt darin nicht bloß die Konstatierung, daß ich jetzt an dieser Tat Freude habe, oder diese Handlung jeder anderen vorziehe, sondern es liegt darin die Behauptung, daß jeder, der die Dinge vorurteilsfrei ansieht, zu demselben Ergebnis kommen, die Tat ebenfalls als erhebend beurteilen, diese Lösung ebenfalls als die einzig befriedigende anerkennen muß. Jetzt ist klar, worin das sittliche Werten und das theoretische Erkennen übereinstimmen: In beiden erheben wir uns über das momentane, einzelne, zufällige Erleben und Zusammenerleben zu notwendigen und all-

gemeinen Zusammenhängen, zu Zusammenhängen, für deren Geltung wir Anerkennung fordern von allen denkenden Individuen. Und dies bringt Kant zum Ausdruck, indem er von der im Erkennen und Werten gleichermaßen wirksamen Vernunft oder von der Vernunft mit ihren beiden Seiten, der theoretischen und praktischen, spricht: Vernunft ist nichts, als die uns innewohnende Fähigkeit, über das momentane Erlebnis hinaus zu solchen Zusammenhängen fortzuschreiten, wie sie uns im Erkennen und sittlichen Werten zum Bewußtsein kommen.

Das Sittengesetz, der kategorische Imperativ tritt auf als ein Gebot, das Gehorsam fordert. Aber wer gibt eigentlich dies Gebot, wem gehorchen wir? Die Antwort kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein: der Gesetzgeber ist unsere eigene Vernunft. Die Vernunft in uns gibt uns das Gesetz, die sittliche Gesetzgebung ist Selbstgesetzgebung oder „Autonomie". Wer nur sich selbst gehorcht, den nennen wir „frei". Diese Freiheit als sittliche Freiheit, d. h. als Gehorsam gegen das Gesetz der eigenen Vernunft, ist nicht Zügellosigkeit, sondern Selbstbeherrschung, Selbstbestimmung. Solche Selbstbestimmung ist die wichtigste Forderung, die der kategorische Imperativ an uns stellt. Und sie ist eine wichtigere und verantwortungsvollere Sache, als der bloße Gehorsam. Gäbe es außer uns eine sittliche Autorität, die für jeden einzelnen Fall festgesetzt hätte, wie wir uns zu verhalten haben, die eine Reihe unbedingt verpflichtender Gesetze erlassen hätte, die wir nur auf den bestimmten Fall anzuwenden hätten, so brauchten wir diesen Gesetzen oder dieser Autorität nur gehorsam zu sein, um sittlich zu handeln. Aber das gibt es nicht. Und kein Einzelner und keine Gesellschaft, die mit dem Anspruch auftritt, eine solche Autorität zu besitzen, kann uns jemals von der obersten Pflicht befreien, selbst eine sittliche Überlegung anzustellen und auf Grund derselben, auf Grund des „Gewissens" zu entscheiden, was gut und böse ist.

Oder um noch einmal an die Erkenntnislehre zu erinnern: das Ziel des Erkennens ist „die Wahrheit". Von der Wahrheit aber wissen wir schon: sie ist nicht etwas, das uns von außen gegeben würde, das wir einfach hinzunehmen brauchten, sondern sie ist etwas, das wir als Resultat eigener Überlegung, eigener Tätigkeit in uns erleben müssen. Und wie mit der Wahrheit, so steht es mit dem Guten. Ebenso ist der Weg, den wir einschlagen, um zu entscheiden, welche Handlung in

einem bestimmten Fall die sittlich richtige ist, im Grunde ganz der gleiche, wie derjenige, auf dem wir zur Entscheidung darüber kommen, welches von zwei einander widersprechenden Urteilen das wahre ist: er besteht in der möglichst vorurteilsfreien Betrachtung der in Betracht kommenden Tatsachen.

Und wie im Wollen, so kann im Erkennen, im Urteilen die Überlegung durch Neigungen getrübt werden: durch Denkgewohnheiten, Lieblingsmeinungen, zufällige persönliche Nähe einzelner auffälliger Tatsachen. Freilich gibt es auch im Wollen wie im Erkennen, auf sittlichem wie auf theoretischem Gebiet ein Irren, das wir als Menschen nie ganz vermeiden können: ich meine den Irrtum, der aus mangelhafter Kenntnis der Tatsachen entspringt. Ich muß mich zu einer Handlung entschließen, obgleich ich ihre Folgen nicht absolut genau übersehe — es kann sein, daß, wüßte ich die Folgen, ich mich anders entscheiden würde; ich halte eine Hypothese für wahr, aber die stets fortschreitende Vervollkommnung der Hilfsmittel der Beobachtung lehrt mich neue Tatsachen kennen, die das damals berechtigte Urteil überholen und als falsch erkennen lassen. Dem Gedanken der Unvermeidlichkeit solchen Irrens geben wir auf sittlichem Gebiet Ausdruck, indem wir sagen, das Sittengesetz fordre von uns nur ein Handeln „nach bestem Wissen und Gewissen".

Kant selbst bezeichnet den kategorischen Imperativ als ein „formales" Sittengesetz. Er will damit sagen, daß in ihm nicht ein bestimmter Zweck angegeben wird, oder eine Reihe von Zwecken, die wir unbedingt und letztlich zu verwirklichen hätten, die das Gute an sich verkörperten, sondern nur gesagt wird, wie wir uns wollend, zwecksetzend, wertend, zu verhalten haben, um das Gute zu finden. Es ist also nach dem oben Ausgeführten selbstverständlich, daß das oberste Sittengesetz nur formal sein kann. Nun findet sich aber noch eine zweite Formulierung eben dieses Gesetzes bei Kant: „Handle so, daß die Menschheit in dir und anderen niemals bloßes Mittel, sondern jederzeit Zweck, und höchster Zweck sei." Man sieht: hier wird ein bestimmter Zweck als höchster Zweck bezeichnet; diese Formel ist also nicht in demselben Sinn rein formal. Man hat darin einen Widerspruch zu finden geglaubt, man hat auch behauptet, Kant komme hier auf die banale Phrase von der allgemeinen Wohlfahrt der Menschheit als

höchstem Zweck des Strebens zurück, die er selbst sonst bekämpfe. Das ist wieder ein Mißverständnis.

Vor allem: Kant spricht nicht von der Wohlfahrt der Menschheit, er spricht aber auch nicht einmal von der Menschheit, sondern er gebraucht den Ausdruck: „die Menschheit in mir und anderen". Die Menschheit — das wäre die Summe aller Menschen; die Menschheit in mir und anderen: das ist jeder einzelne Mensch, sofern und soweit er Mensch ist. Und was macht nun den einzelnen Menschen zum Menschen? Kurz gesagt: die Vernunft. Der Mensch ist seinem Wesen nach „Vernunftwesen". Anstatt von der Menschheit in jedem einzelnen Menschen können wir daher auch sprechen von dem einzelnen Menschen, sofern er Vernunftwesen ist, d. h. sofern sein Tun und Handeln nur durch die Vernunft, durch die sittliche Überlegung, durch das Gewissen bestimmt wird, sofern oder soweit er sich zu der vollen sittlichen Freiheit durchgerungen hat. Damit ist klar, daß diese Formel nur eine selbstverständliche Konsequenz des kategorischen Imperativs zieht: das letzte und höchste Ziel unseres Wollens muß sein, aus uns und anderen solche Menschen zu machen. Oder kürzer: das höchste Gut, das letzte ethische Ideal, ist die Gemeinschaft frei wollender Menschen.

Endlich gebraucht Kant den Ausdruck: Wenn wir sittlich handeln, so handeln wir „aus Achtung vor dem Sittengesetz". An anderer Stelle führt er aus, das Gefühl der Achtung hätten wir streng genommen nur Persönlichkeiten, Menschen gegenüber. Das ist kein Widerspruch: die Achtung, die wir dem Sittengesetz entgegenbringen, gilt der Vernunft, als dem Gesetzgeber, oder sie gilt der Menschheit, „dem Menschen" in uns. Der Mensch in diesem Sinn ist das einzige, das Achtung verdient, oder das einzige, das „Würde" hat. Höchste Würde ist Erhabenheit. Erhaben finden wir nun freilich auch Gegenstände der Natur: das unendliche Meer, den nächtlichen Sternenhimmel, das Gebirge. Aber hier setzt Kants Ästhetik ein mit einem eigenartigen Gedanken: diese Dinge, sagt er, erscheinen uns als erhaben, indem wir sie unwillkürlich symbolisch betrachten, und das, wofür sie Symbole sind, ist wieder ein Persönliches.

In der Kritik der praktischen Vernunft findet sich ein Satz, den man später auf Kants Grabmal geschrieben hat: „Zwei

Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." Im Sinne Kants können wir hinzufügen: das, dem hier unsere Ehrfurcht gilt, ist in beiden Fällen letzten Endes dasselbe: es ist die Menschheit in mir und andern.

IV. Kants Religionsphilosophie.

Zwei Seiten des menschlichen Geisteslebens, zwei Funktionen des Bewußtseins, das *Erkennen* und das *sittliche Werten* standen im Mittelpunkt der beiden bisher besprochenen Teile der Kantischen Philosophie. Eben diese beiden Weisen aber, wie wir uns den Tatsachen gegenüber zu verhalten pflegen, wurden zugleich als innerlich verwandt erkannt: sie beruhen auf demselben Grunde, auf dem, was Kant die *Vernunft* nennt, die eben damit in diesen zwei Seiten, der theoretischen und praktischen Vernunft sich zeigt. Und eben diese gemeinsame Natur tritt ferner in ihrer Funktion zutage: indem wir erkennen, urteilen, erfassen wir die für alle Menschen gemeinsame allgemeingültige Welt der Wirklichkeit, indem wir sittliche Wertungen vollziehen, baut sich vor uns die für alle Menschen verpflichtende allgemeingültige Welt der Werte, des Guten auf. Haben wir nun aber bisher diese beiden Tätigkeiten des menschlichen Bewußtseins jedes für sich ins Auge gefaßt, so müssen wir sie nun in ihrem Verhältnis zueinander betrachten — wir müssen das, weil sich aus diesem Verhältnis der theoretischen und praktischen Vernunft ein neues eigenartiges Problem ergibt. —

Wir hören oder lesen von einem Totschlag, der da oder dort passiert ist, dann können wir uns diesem Vorgang sittlich wertend gegenüberstellen, wir können die Tat und den Täter mehr oder minder scharf sittlich verurteilen. Wir können aber auch diesen Standpunkt des sittlichen Beurteilers verlassen und als wissenschaftlich denkende und erklärende Menschen uns die Aufgabe stellen, die Tat aus ihren Ursachen oder Bedingungen heraus zu begreifen, wie wir jeden beliebigen anderen Vorgang in der Welt zu erklären streben. Natürlich können wir diesen selben doppelten Standpunkt wie der fremden, so auch einer eigenen früheren Handlung gegenüber einnehmen.

Setzen wir zunächst den zweiten Fall: wir wollen die Tat erklären. Wir tun das, indem wir die Bedingungen suchen, die sie, in dieser Form und zu dieser Zeit, notwendig machten, durch deren Zusammenwirken sie entstand. Denn einen Vorgang wissenschaftlich begreifen oder erklären heißt wie wir wissen: ihn als notwendig oder in seiner Notwendigkeit begreifen. Da haben wir also zunächst den Umstand, daß beide, der Totschläger und sein Opfer, gerade zu dieser Stunde an diesem Ort zusammentrafen und daß einem oder beiden zufällig eine Waffe zur Hand war. Das sind offenbar Faktoren, die mit unter die Bedingungen der Tat gerechnet werden müssen, denn ohne sie wäre die Tat nicht geschehen. Jeder dieser Umstände hat selbst wieder seine Bedingungen, nach denen wir fragen können: den einen führte diese Absicht, den anderen jener Zufall hierher u. s. f. Weiter: Es bestand seit langem eine Feindschaft zwischen den beiden, die jetzt auch dazu führt, daß ein Streit entsteht. Soll unsere Erklärung vollständig sein, so müssen wir auch den Bedingungen dieser Feindschaft nachgehen, uns verständlich machen, durch welche Ursachen sie entstanden und allmählich gewachsen ist. Ferner: trotz der feindlichen Gesinnung hätte der Täter nicht die Hand gegen den andern erhoben, wenn er nicht in gereizter Stimmung gewesen wäre, eine Stimmung, für die wir die natürlichen Ursachen in den voraufgegangenen Erlebnissen, vielleicht in allerhand rein körperlichen Vorgängen und Dispositionen zu suchen haben. Endlich wäre auch diese Stimmung nicht über ihn Herr geworden und hätte ihn nicht zur Tat getrieben, wenn er nicht von Haus aus ein jähzorniger Charakter gewesen wäre. Und hier wartet unser die schwierigste Aufgabe, die Frage, wo die Ursachen dieser Charakteranlage liegen. Wir werden sie in der Erziehung des Betreffenden, in dem Milieu, in dem er aufgewachsen ist, in der von den Eltern ererbten Anlage, in körperlichen Verhältnissen suchen.

Man sieht: wenn wir ernsthaft daran gehen, jene Tat wissenschaftlich zu erklären, so müssen wir sie in Beziehung setzen zu einer Fülle einzelner Bedingungen. Und jede dieser Bedingungen führt uns bei weiterer Betrachtung — und das heißt: wenn wir die Tat wirklich vollständig erklären, und die Frage nicht an einem Punkt willkürlich abbrechen wollen, — zu ihren Bedingungen und damit immer weiter in die Vergangenheit zurück. Man denke nur an den Charakter des Handelnden: er ist

bedingt durch Erziehung und Vererbung, aber daß er so erzogen wurde, hat wieder seine Ursache, und der Charakter seiner Eltern, der zu einem Teil den seinen mitbestimmte, war auch seinerseits bedingt. Jede einzelne Bedingung, die wir namhaft machen, ist eigentlich nur ein Glied in einer Kette, die ins Unendliche zurückführt. Und streng genommen ist es nicht das einzelne Glied, sondern eben diese ganze Kette, die die zu erklärende Tatsache notwendig machte. Wir wissen auch, daß es so sein muß: es liegt im Wesen der wissenschaftlichen Erklärung, ein unvollendbarer Prozeß zu sein. Und innerhalb einer solchen Kette hat für die wissenschaftlich erklärende Betrachtung offenbar kein Glied vor einem andern irgendeinen Vorzug: jedes einzelne gehört in gleicher Weise dazu, es ist nicht notwendiger als ein anderes, denn es wirkt und ist gewirkt wie jedes andere.

Nun stellen wir uns der Tat gegenüber auf den Standpunkt der sittlichen Beurteilung. Dann geht uns der Umstand, daß der Totschläger gerade damals mit seinem Opfer zusammentraf, daß er eine Waffe zur Hand hatte, es geht uns die Frage, warum dies alles so war, es geht uns die Feindschaft der beiden und die Reihe ihrer Ursachen gar nichts an; es interessiert uns nur die Persönlichkeit des Täters. Eben den Täter trifft unsere moralische Verurteilung, indem wir ihn für die Tat verantwortlich machen. In diesem Verantwortlichmachen steckt der Gedanke einer *ursächlichen Beziehung*: der Täter ist durch sein Wollen und Tun Ursache der Tat und unterliegt deshalb und insofern der moralischen Beurteilung. Ein Vorgang, den wir nicht in dieser Weise als gewirkt durch ein entsprechend gerichtetes Wollen und Handeln eines Menschen betrachten können, kann uns auch nicht Anlaß zu einer moralischen Stellungnahme geben: denn wir können ihn keinem Menschen „zurechnen", für ihn keinen Menschen verantwortlich machen. Aber der Gedanke der Verursachung, die Art wie Ursache und Wirkung, Bedingung und Bedingtes aneinander gebunden werden, ist nun hier eine ganz andere, als vorher in der wissenschaftlich theoretischen Erklärung. Indem wir den Menschen für die Tat *verantwortlich machen*, betrachten wir ihn nicht als *eine* Bedingung neben anderen, die ebenso notwendig sind, betrachten wir ihn auch nicht als Glied einer Kette, die erst als Ganzes Ursache der Tat ist: es kümmert uns gar nicht, daß die Persönlichkeit

des Täters selbst geworden und durch bestimmte Ursachen geworden ist. Positiv gesprochen: wir gehen von der Tat zum Täter fort, und betrachten ihn als „die“ Ursache der Tat, die letzte und alleinige Ursache, wir setzen die Tat zu ihm und nur zu ihm in Beziehung, wir betrachten sie als in ihm und nur in ihm gewissermaßen verankert. Alles das liegt in dem Gedanken der Verantwortlichkeit, der seinerseits in jeder moralischen Verurteilung eines Menschen als Täters einer Tat unweigerlich steckt.

Formulieren wir diesen Gegensatz noch anders, indem wir an früher Besprochenes anknüpfen. Als Kant die überkommene Metaphysik kritisierte und als Scheinwissenschaft erwies, stellte er zwei Kausalitätsbegriffe, zwei Ursachbegriffe einander gegenüber: den Begriff der „Kausalität durch Freiheit“ und der „Kausalität durch Naturnotwendigkeit“. Betrachte ich ein a in einer solchen Weise als Ursache eines Vorganges b, daß ich a selbst als ursachlos oder genauer soweit als ursachlos fasse, als es selbst eben Ursache des b ist, so ist a freie Ursache des b. Frei ist ein Wesen, dessen Handeln nur in ihm selbst, nicht in etwas außer ihm seinen Grund hat. Der Freiheit steht gegenüber die Naturnotwendigkeit. Der Naturursache ist es wesentlich, Glied einer unendlichen Kette zu sein, oder wenn ich eine Ursache als Naturursache betrachte, so stelle ich es in eine solche Kette hinein. Nun war in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt worden: in der Natur, wie wir sie wissenschaftlich betrachten, oder in der empirischen Welt, wie sie die Wissenschaft allein erkennt, gibt es nur Naturursachen, hat der Begriff einer Kausalität durch Freiheit keine Stelle. Betrachten wir daher z. B. den Menschen dennoch als frei in seinem Handeln, so stellen wir ihn damit hinein in eine zweite Welt, so involviert das die Annahme, daß er noch einer solchen zweiten Welt angehört, einer Welt, die uns nicht in unseren zeitlich geordneten Wahrnehmungen gegeben ist, einer Welt, von der uns die wissenschaftliche Erkenntnis nichts lehrt, einer nichtempirischen oder „intelligiblen“ Welt.

Nun zeigt sich, daß dieser Gedanke einer Kausalität durch Freiheit im sittlichen Werten wieder auftaucht, ja von ihm unabtrennbar ist. Daraus ergibt sich eine eigentümliche Folgerung. Können wir uns darauf beschränken, den Menschen als freie Ursache seiner Handlungen zu betrachten, und ihm den Charakter als Naturursache gänzlich absprechen? Das würde heißen:

auf jede Erklärung menschlicher Handlungen zu verzichten. Denn jede Erklärung setzt notwendigerweise den Menschen wie jedes andere Ding hinein in den Zusammenhang der Naturursachen, in dem alles ebenso Wirkung wie Ursache, also stets Glied einer Kette von Bedingungen ist. Können wir aber im Menschen nur eine Naturursache sehen, und daher die Eigenschaft, letzte, absolute, freie Ursache seiner Handlungen zu sein, ihm schlechterdings verweigern? Das würde heißen: auf jede sittliche Bewertung einer Tat verzichten, denn jedes sittliche Werturteil über eine Tat rechnet diese Tat einem Menschen zu, macht ihn für sie verantwortlich, d. h. betrachtet ihn als ihre freie Ursache. Nun können wir aber weder das Erkennen dem Werten, noch das Werten dem Erkennen aufopfern, das eine wäre genau so willkürlich, wie das andere: denn beide ruhen ja auf demselben Grunde, auf der menschlichen Vernunft, mit ihren beiden gleichberechtigten Seiten, der theoretischen und der praktischen Vernunft. Es bleibt also nur übrig, dem Menschen, als dem einzigen Objekt in der Welt, das wir zugleich einerseits erkennend in den Zusammenhang der Tatsachen einfügen, und dem gegenüber wir andererseits eine sittliche Wertung üben, auch eine doppelte kausale Beziehung zu seinem Handeln, seiner Tat zuzuweisen, ihn einerseits als Naturursache, andererseits als freies Wesen zu denken. Dies aber ist, wie wir wissen, nur möglich, indem wir den Menschen als Glied zweier Welten denken, indem wir annehmen, daß er außer dieser zeitlich geordneten und vom Kausalgesetz beherrschten empirischen noch einer anderen übersinnlichen, intelligiblen Welt angehört.

Das letzte Wort der theoretischen Philosophie war, wie man sich erinnert, gegenüber der Kausalität durch Freiheit und der intelligiblen Welt die Erklärung, daß es sich hier um eine bloße, freilich als solche unbestreitbare Möglichkeit handle. Das nun, was dort eine bloße leere Möglichkeit war, die Annahme jener Welt und die Teilnahme jeder Persönlichkeit an ihr, ist zu einem „Postulat der praktischen Vernunft" geworden, d. h. zu einer Voraussetzung, die wir machen müssen, wenn es ein sittliches Werten geben oder wenn dieses Werten sinnvoll, möglich sein soll. Besser gesagt: wir müssen diese Voraussetzung nicht nur machen, sondern wir machen sie tatsächlich, auch wenn wir uns dessen nicht voll bewußt sind: nämlich in jedem Moment, in dem wir eine sittliche Wertung vollziehen. Wollen wir das

Postulat als unberechtigt ablehnen, so dürfen wir konsequenterweise auch kein sittliches Werturteil mehr fällen, was wiederum ebenso willkürlich wäre, als wenn wir auf alles Erkennen verzichtend, die für alle Menschen gemeinsame Welt der Dinge, der kausal verbundenen Gegenstände in Raum und Zeit, die das Erkennen vor uns aufbaut, für ein bloßes Hirngespinst erklären wollten. Andererseits freilich müssen wir beide Betrachtungsweisen streng auseinanderhalten: innerhalb der wissenschaftlich-theoretischen Weltbetrachtung darf es für uns niemals eine Kausalität durch Freiheit, kann es keine Ursache geben, die nicht selbst von anderen Ursachen abhängig oder durch sie notwendig bestimmt wäre. Andererseits dürfen wir nicht meinen, jene intelligible Welt, deren Dasein wir postulieren, ihrer Beschaffenheit nach erkennen, etwa ihr Wesen erforschen zu können, denn Erkennen heißt die in Raum und Zeit gegebenen Tatsachen unserer Anschauung unter Gesetze bringen.

Nur treten bei Kant neben dies erste und grundlegende noch zwei weitere Postulate der praktischen Vernunft.

Die sittliche Überlegung, die praktische Vernunft läßt uns ein für uns verbindliches Gesetz erkennen, den kategorischen Imperativ, und dieser kategorische Imperativ stellt uns die Aufgabe, aus uns und anderen, aus jedem einzelnen Menschen eine sittlich vollkommene Persönlichkeit zu machen, eine Gemeinschaft frei wollender Menschen zu begründen. Soll diese Aufgabe aber als Aufgabe für uns einen Sinn haben, so müssen wir voraussetzen und an dem Gedanken festhalten, daß sie durchführbar, daß das Ziel, das sie uns steckt, erreichbar ist. Es ist aber schließlich nur dann erreichbar, wenn in der Welt im Ganzen eine sittliche Ordnung herrscht, wenn es eine sittliche Weltordnung gibt, eine Ordnung, die dafür sorgt, daß das Gute sich schließlich auch allen widerstrebenden Kräften und Mächten der Natur gegenüber, die ja den unseren weit überlegen sind, durchsetzt. Das Prinzip einer solchen sittlichen Weltordnung, als Persönlichkeit gedacht, nennen wir Gott. So ist also das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft, d. h. wir müssen das Dasein eines allmächtigen und dabei heiligen Wesens, das die Welt nach sittlichen Gesichtspunkten regiert, voraussetzen, wenn die Forderung des kategorischen Imperativs für uns eine sinnvolle, durchführbare Forderung bleiben, wenn das Handeln nach dieser Forderung nicht eine sinnlose Sisyphusarbeit sein soll.

Endlich: Die Forderung des kategorischen Imperativs besagt, daß wir aus uns und anderen, aus jedem Menschen sittlich vollkommene Menschen machen sollen. Soll diese Forderung einen praktisch ausführbaren Sinn haben, so muß das Leben des Menschen gedacht werden können als ein allmähliches Fortschreiten zum Besseren, Vollkommeneren, zur sittlichen Vollkommenheit. Wir müssen also annehmen, daß jedem Menschen ein ewiges Leben zur Verfügung steht, innerhalb dessen es für ihn eine allmähliche Entwicklung zur höchsten sittlichen Vollkommenheit gibt. Auch die Unsterblichkeit also ist ein Postulat der praktischen Vernunft. Den Sinn dieses Postulats können wir noch kürzer fassen: das einzig unbedingt Wertvolle in der Welt ist die Persönlichkeit, die bewußte, wollende und denkende Persönlichkeit. Die restlose Vernichtung einer solchen Persönlichkeit aber würde dem Prinzip widersprechen, das eben schon als Postulat aufgestellt wurde: dem Prinzip, daß eine Ordnung der Dinge besteht, durch die die Welt dem sittlichen Endziel entgegengeführt wird, denn dies Endziel kann nur in der Erhaltung und Steigerung aller sittlichen Werte in der Welt bestehen. Und endlich: jeder Mensch soll nicht nur sittlich immer besser und vollkommener werden, sondern er soll auch dieses seines sittlichen Wertes froh werden können, es soll ihm das Glück zuteil werden, dessen er würdig ist. Auch das gehört zu einer sittlichen Weltordnung, und der Glaube, daß es so ist, ist eingeschlossen in dem Glauben an eine sittliche Weltordnung; oder umgekehrt: wir können diesen Gedanken nur für möglich halten, wenn wir daran glauben, daß die ganze Welt und das Geschehen in ihr von einem sittlichen Prinzip beherrscht und durchwaltet wird.

Die Postulate der praktischen Vernunft sind ein Gegenstand vielfacher Angriffe gewesen. Kant, so hat man gesagt, führe hier durch eine Hintertür wieder ein, was er in der Kritik der reinen Vernunft als unmöglich abgewiesen habe: die Beweise für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Willensfreiheit. In der Erkenntnistheorie widerlege er die Beweise der Metaphysiker, in den Postulaten zimmere er selbst einen solchen Beweis zurecht, dort zeige er, daß es keine Metaphysik geben kann, hier bringe er selbst eine Metaphysik, nur auf die Tatsachen der Ethik gegründet.

Aber diese Einwände beruhen auf einem Mißverständnis. Kant will gar nicht in den Postulaten etwas beweisen im

dem Sinn, wie die mittelalterlichen Metaphysiker etwa das Dasein Gottes beweisen wollten. Einen Satz beweisen heißt: aus den Grundprinzipien aller Erkenntnis einerseits, aus den Erfahrungstatsachen und Gesetzen heraus andererseits zeigen, daß wir berechtigt sind, diesen Satz als wahr in das System unserer Welterkenntnis einzuführen, ihm in diesem System eine Stelle anzuweisen und auf ihm weiter zu bauen. In diesem Sinn benutzten auch die alten Metaphysiker den Gottes- oder den Seelenbegriff als einen Grundstein ihres ganzen metaphysischen Gebäudes, nachdem sie bewiesen hatten, daß diesen Begriffen objektive, gegenständliche Gültigkeit zukomme. Eben dies aber lehnt Kant ab und daran will er durch die Postulate nicht das mindeste ändern. Im Zusammenhang der wissenschaftlichen Welterkenntnis steht uns nicht das Recht zu — auch nicht durch die Postulate — etwa das Dasein Gottes so vorauszusetzen, wie wir das Dasein eines beliebigen empirischen Gegenstandes voraussetzen, als einen wirksamen Faktor, auf den sich der Physiker zur Erklärung irgendwelcher Erscheinungen berufen darf. Und ebensowenig sind die Postulate eine Metaphysik. Im überkommenen Sinn dieses Wortes verstand man unter der Metaphysik eine Wissenschaft von der übersinnlichen Welt. Eine solche Wissenschaft, ein Erkenntnissystem, dessen Gegenstand die intelligible Welt wäre, gibt es nicht, auch nicht durch die Postulate.

Wenn nun aber die Postulate keine Beweise, keine Grundlegung einer metaphysischen Erkenntnis sind, was sind sie dann?

Wenn wir auf Grund der Postulate an dem Dasein Gottes, an der Unsterblichkeit und Freiheit festhalten, so ist das nach Kants Ausdruck ein „Fürwahrhalten aus einem Bedürfnis der praktischen Vernunft". Und dies Fürwahrhalten bezeichnet Kant nun auch als ein Glauben. Dabei ist das Wort Glaube im religiösen Sinn genommen. Mit anderen Worten in den Postulaten gibt Kant eine Theorie des religiösen Glaubens.

So wie vorher die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und damit der Wissenschaft, dann die Frage nach dem Wesen des sittlichen Wertens und Wollens und damit der Moral, so wird hier die Frage nach dem Wesen des Glaubens und damit der Religion aufgeworfen und beantwortet. Und das Ergebnis ist, daß auch die Religion, so wie die Wissenschaft und das „Du sollst" der sittlichen Werte eine im Kern des menschlichen Be-

wußtseins, in der *Vernunft* wurzelnde Erscheinung ist, die demnach auch ebenso wie Wissenschaft und Sittlichkeit *im Wesen jedes Bewußtseins gründet*.

Ich fasse noch einmal in ein paar Worten den Kern dieser Auffassung vom Wesen des religiösen Glaubens zusammen, ohne mich dabei streng an Kants Ausdrucksweise zu binden. Jedesmal, wenn wir irgend etwas wollen, so ist notwendig mit diesem Wollen verbunden ein Glauben; nämlich ein Glauben an die Möglichkeit des Gewollten, an die Durchführbarkeit des Wollens, an die Erreichbarkeit des Ziels. Auch der Verbrecher glaubt, wenn er einen Raub begehen will, an seine Durchführbarkeit. Sind wir von der Unerreichbarkeit eines Ziels wirklich überzeugt, so fällt unweigerlich auch unser Wollen dahin, es tritt an seine Stelle höchstens ein tatenloses „Ich wollte" oder „wünschte". Wir brauchen uns über die Tatsache jenes Glaubens in uns nicht klar zu sein, wir können uns vielleicht selbst einreden, wir wären von der Unmöglichkeit, das Ziel zu erreichen, überzeugt: so zeigt uns doch gerade die Tatsache, daß unser Wollen nach wie vor lebendig bleibt, deutlich, daß diese Überzeugung eben nur eine blasse Theorie geblieben und uns nicht als Überzeugung in Fleisch und Blut übergegangen ist, daß ihr jener Glaube immer noch entgegensteht. Nun aber lebt in uns allen, dem Wesen unserer Vernunft entsprechend, ein unabweisbares Werten und Wollen, gerichtet auf ein im Unendlichen liegendes Ziel. Also muß auch in uns allen der Glaube an die endgültige, an die letzte Verwirklichung dieses Ziels, der Glaube an das sittliche Endziel als das letzte Ende der Welt leben. Dieser Glaube stellt den Kern alles religiösen Glaubens dar.

Im besonderen hat man Kant aus der Aufnahme des Unsterblichkeitsgedankens einen Vorwurf gemacht und darin ein schwächliches Zugeständnis an den Kirchenglauben erblickt. Aber die genauere Betrachtung zeigt die organische Zugehörigkeit gerade dieses Gedankens zu Kants ethisch gegründeter Religionsphilosophie. Durch die ganze Geschichte der Ethik zieht sich ein immer wiederkehrender Gegensatz zweier Richtungen. Die eine erblickt das höchste Gut, das letzte, unbedingt Wertvolle in der einzelnen individuellen Persönlichkeit bezw. in einer bestimmten Ausgestaltung dieser Persönlichkeit, das ethische Ideal fällt für sie zusammen mit der *Idealpersönlichkeit*. Dagegen sucht die andere Richtung das sittliche Ideal in einem jenseits oder

über der einzelnen Persönlichkeit stehenden Objektiven, sei dieses Objektive nun eine Ordnung der Dinge, eine bestimmte harmonische Gestaltung des Universums oder eine Ordnung der Menschen, ein Idealstaat, eine Idealgesellschaft. Im Altertum finden wir die letztere Richtung in der Ethik eines Plato und Aristoteles, während die Persönlichkeitsethik ihre Vertreter in den nacharistotelischen Philosophenschulen der Stoa und Epikurs besitzt. In der neueren Philosophie finden wir denselben Gegensatz wieder zwischen Leibniz und Kant. Und im 19. Jahrhundert vertritt Fichte im Anschluß an Kant mit Leidenschaft die Lehre vom einzig unbedingten Wert der Persönlichkeit, während Hegel den höchsten Wert in der jenseits des Individuums liegenden Sphäre des objektiven Geistes, in „der" Wissenschaft, „der" Kunst, „der" Philosophie erblickt. Stellt man sich nun auf den Standpunkt der objektiven Ethik, so bleibt der Gedanke möglich, daß die Unvollkommenheit, und schließlich auch die Vernichtung des einzelnen Individuums einer idealen Ordnung der Dinge nicht widerstreitet, sondern ihr entspricht, sie vielleicht erst ermöglicht. Dagegen führt die Persönlichkeitsethik den, der an eine ideale Ordnung der Dinge glaubt, in ihrer letzten Konsequenz zum Unsterblichkeitsgedanken, denn der Tod im Sinn der absoluten Vernichtung muß für sie die unwiderbringliche Zerstörung eines letzten Wertes in der Welt bedeuten.

Man beachte, wie sich nun von seinem Standpunkt aus für Kant das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit gestaltet.

Man hört oft die Behauptung, die Moral, die Sittlichkeit ruhe auf der Religion, die Religion — und das heißt natürlich: die Kirche — lehre uns was gut und böse sei. Nach Kant liegt die Sache gerade umgekehrt. Die Religion ruht auf der Tatsache des sittlichen Wertens und Wollens. Nicht der religiöse Glaube ist die Bedingung des guten Handelns, sondern das Wollen des Guten ist die Bedingung des religiösen Glaubens. Wenn also z. B. die Kirche ein Gebot als Gebot Gottes hinstellt, und es ergibt sich, daß dies Gebot unserem Gewissen widerstreitet, so kann für uns niemals daraus folgen, daß unser Gewissen irrt, sondern nur daß die Kirche irrt, wenn sie jenes Gebot als Gebot Gottes bezeichnet. Wenn anders nämlich Gott wirklich der Inbegriff des Guten, der Heilige sein soll. Denn nur die praktische Vernunft in uns kann für uns die letzte Autorität sein, die die Entscheidung über das, was gut und böse ist, erteilt.

Ja noch mehr: da nur das sittliche Bewußtsein, die sittliche Überlegung darüber entscheidet, was als sittliches Endziel zu gelten hat, so kann auch die sittliche Überlegung, die Vernunft allein entscheiden, was wir im religiösen Sinn des Wortes zu glauben haben und was nicht, denn der einzige wirkliche Gegenstand des religiösen Glaubens ist das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung, d. h. eine Beschaffenheit der Welt und des Weltlaufs, die dem sittlichen Endziel gemäß ist. Dieser Glaube, aber auch er allein, gründet im Wesen der praktischen Vernunft. Er ist „Vernunftglaube". Jede andere Behauptung, die wir für wahr halten, müssen wir logisch-theoretisch begründen. Gelingt uns das nicht, so ist sie nicht mehr als ein durch nichts zu rechtfertigendes Vorurteil. Eine „Religion", deren Glaubenssätze nicht jenem in uns allen lebenden Vernunftglauben entsprechen, sondern solche beliebigen unbegründbaren Behauptungen enthalten, ist Aberglaube. Und wenn man meint, daß solcher blinde Glaube an xbeliebige Dinge oder ungeprüft hingenommene Autoritäten Gott wohlgefällig sein könnte, so setzt man einen „Fetischdienst" an die Stelle des einzig wahren Gottesdienstes, der niemals in etwas anderem, als in einem sittlich einwandfreien Lebenswandel bestehen kann.

V. Ästhetik und Teleologie.

Vorstellung und Urteil waren einander gegenübergestellt worden. Die einzelne Vorstellung ist ein vorübergehender Inhalt meines individuellen Bewußtseins; indem ich mich vorstellend verhalte, bin ich gewissermaßen in dies mein individuelles Bewußtsein eingeschlossen. Indem ich dagegen urteile, indem ich etwa an der Hand eines bestimmten Beweisganges mich von der Wahrheit eines mathematischen Lehrsatzes überzeuge, erhebe ich mich zu einem Resultat, von dem ich nicht umhin kann, zu fordern, daß jeder Einzelne es anerkenne, statuiere ich ein jenseits des individuellen Bewußtseins liegendes, für alle denkenden Individuen verbindliches oder gültiges „Sein". Mit dem Urteil, der theoretischen Vernunft hatten wir dann weiter in dieser Hinsicht auf gleiche Stufe gestellt das sittliche Werten, die praktische Vernunft. Auch wenn ich eine Handlung gut nenne, fordere ich, daß jeder dies Urteil anerkenne; der für alle gemeinsamen Welt des Seins tritt die ebenfalls überindividuelle Welt der sittlichen Werte an die Seite.

Nun gibt es aber noch eine dritte Weise, in der das Bewußtsein sich über sich selbst hinaus auf eine objektive Sphäre bezieht oder es gibt neben dem theoretischen Urteil und dem sittlichen Werturteil noch eine dritte Form des Urteils, die in dieser Hinsicht jenen beiden anzureihen ist, nämlich das ästhetische Werturteil. Auch wenn ich einen Gegenstand „schön" nenne, gebe ich nicht nur meinem Gefallen an ihm Ausdruck, sondern behaupte ich, daß es in seiner Natur liege, zu gefallen, oder daß er jedem gefallen solle. Neben die Kritik der reinen und praktischen Vernunft muß daher eine dritte kritisch-philosophische Untersuchung treten, die es mit dem ästhetischen Urteil zu tun hat. Kant gibt ihr den Titel „Kritik der Urteilskraft".

Das Schöne hat mit dem Guten gemein, daß es Träger eines Wertes oder daß das ästhetische Urteil, das einen Gegenstand schön heißt, wie dasjenige, das ihm das Prädikat gut zuspricht, ein Werturteil und zwar ein apriorisches, d. h. ein Werturteil ist, das allgemeine Anerkennung fordert. In diesem letzteren Punkt unterscheiden sich beide vom nur „sinnlich Angenehmen". Das bloße Gefühl sinnlicher Lust, das sich etwa an den Genuß einer Speise für mich knüpft, berechtigt mich nicht zu der Forderung, daß auch andere dieselbe Speise wohlschmeckend finden müssen.

Andererseits besteht zwischen ästhetischem und sittlichem Wert ein wesentlicher Unterschied: das Gute ist als solches notwendigerweise zugleich Gegenstand unseres Wollens. Das Gute soll sein, oder was dasselbe besagt, seine Existenz, seine Wirklichkeit, es selbst als Glied der Wirklichkeit ist eigentlich das von mir Gewertete und Gewollte. Wenn ich eine Handlung für gut erkenne, so sage ich damit: es ist gut, daß sie geschieht, und schlecht, wenn sie unterlassen wird. Dagegen kümmert mich im Genuß der Schönheit eines Gegenstandes die Frage nach seiner Wirklichkeit oder Unwirklichkeit gar nicht und eben deshalb steht die Welt des Ästhetischen in gar keiner Beziehung zum Willen. Kant drückt das aus, indem er das Wohlgefallen am Schönen ein interesseloses Wohlgefallen nennt. Interesse nehmen wir (nach seinem Sprachgebrauch) nur an der Wirklichkeit eines Gegenstandes, zum Interesse gehört die Beziehung zum Willen.

Eine wichtige Folgerung ergibt sich aus dieser Bestimmung: es ist für den ästhetischen Wert und für unsre ästhetische Wertung eines Gegenstandes ganz gleichgültig, ob er unseren Sinnen wirklich gegenübersteht oder nur dargestellt oder überhaupt nur für die Phantasie vorhanden ist, sofern ihm nur die Phantasie genügend lebendige Anschaulichkeit zu verleihen vermag. Und ferner: Man erinnert sich, daß, wenn wir einen Gegenstand als wirklich betrachten, wir ihn damit zugleich in einen gesetzmäßigen Zusammenhang mit allem anderen Wirklichen hineinstellen. Kürzer: das Wirkliche ist gewirkt und hinterläßt Wirkungen, das gehört zu seinem Wesen. Weil nun der Gegenstand, wenn er Objekt einer sittlichen Wertung ist, allemal als wirklicher betrachtet wird, so kommen für seinen sittlichen Wert auch seine Wirkungen in Betracht, während eben diese Wirkungen für seinen ästhetischen Wert irrelevant sind. Ein Beispiel kann das ver-

deutlichen. Die tollkühne Handlungsweise eines Menschen, der sich um einer Kleinigkeit willen in Gefahr bringt, etwa in einen reißenden Fluß springt, wird von uns eine wesentlich abfälligere sittliche Beurteilung erfahren, wenn wir wissen, daß er Frau und Kind hat, die durch seine Tat möglicherweise des Ernährers beraubt werden. Die Schönheit dessen, was wir sehen aber, etwa der kraftvollen und geschmeidigen Bewegungen des Schwimmers bleibt darum genau dieselbe. Für das ästhetische Urteil kommt nur der Gegenstand selbst in Betracht, sofern er nur in sinnlich-lebendiger Anschaulichkeit vor uns steht: die Welt des Schönen ist die Welt des „schönen Scheins", für die der Wirklichkeitszusammenhang gar nicht existiert. Zugleich kann das Schöne, solange es rein ästhetisch betrachtet wird, eben weil dem ästhetischen Genießen jedes Willensmoment fehlt, in keine Beziehung zu unseren Trieben treten.

Noch in einem Punkt unterscheidet sich das ästhetische vom sittlichen Werturteil und zugleich vom theoretischen Erkenntnisurteil. Die Erkenntnis strebt nach allgemeinen Gesetzen und kann nur in solchen allgemeinen Gesetzen ihre letzte Befriedigung finden. Wir wollen nicht von diesem einzelnen Stück Marmor etwas wissen, sondern die Struktur „des" Marmors kennen lernen, wir wollen die Eigenschaften dieses Dreiecks durch die Eigenschaften *des* Dreiecks uns verständlich machen. Ebenso strebt die Ethik danach, allgemeine Regeln des sittlichen Verhaltens aufzustellen, in allgemeinen Geboten das Gute begrifflich zu fixieren. Solche allgemeinen Sätze fehlen im Gebiet des Ästhetischen. Und das läßt sich auch leicht begreifen. Schön ist nicht ein begrifflich Gedachtes, sondern allemal ein anschaulich Gegebenes und eben damit nie ein Allgemeines, sondern immer nur ein Konkretes. Die ästhetischen Urteile besitzen *Allgemeingültigkeit*, Gültigkeit *für* alle Individuen, aber nicht *Allgemeinheit*, d. h. sie gelten nicht *von* durch das Denken begrifflich bestimmten allgemeinen Gegenständen. Zugleich haben wir hier den Grund dafür, daß Kant nicht der theoretischen und praktischen eine ästhetische Vernunft an die Seite stellt, sondern nur von einer *ästhetischen Urteilskraft* spricht.[1])

[1]) Zu diesem Sprachgebrauch Kants vergl. oben S. 90. Vermöge des Verstandes denken wir allgemeine Begriffe und Regeln, Objekt unserer Urteilskraft sind die einzelnen, konkreten Gegenstände, die Vernunft in uns ist auf das Unbedingte oder Absolute gerichtet. Das wissenschaftliche Er-

Endlich ein dritter Punkt zur Charakteristik des Schönen. Nicht die einzelne Empfindung, der einzelne Farbeindruck oder der einzelne Ton sind schön (sie können nur sinnliche Annehmlichkeit haben), sondern nur das aus Tönen sich zusammensetzende Musikstück, das Bild, zu dem sich die Farbflecke zusammenordnen, besitzen ästhetischen Wert. Der ästhetische Wert haftet also an dem, was das Ganze von der Summe der Teile unterscheidet: an der „Form". Eine etwas einseitige Kunstbetrachtung ist die Folge dieses Prinzips: in erster Linie denkt Kant bei seinem Begriff formaler Schönheit stets an Arabesken und freie Linienformen oder an die reine, textlose Musik. Hier nur, meint er, können wir von „reiner Schönheit" reden. Wo dagegen etwa in den Linien und Formen ein Gegenstand dargestellt ist, wo sie einen bestimmten Inhalt besitzen, da verbindet sich mit der eigentlich ästhetischen und von ihr unabtrennbar ein ihr fremdes Moment: nämlich eben der Gedanke an den Gegenstand und seine Vollkommenheit. Ein schöner Mensch z. B. muß zunächst ein Wesen von menschlicher Bildung sein und zwar ein Wesen, das diese menschliche Bildung in vollster Ausprägung besitzt — und das dann so weit schöne Formen zeigt, als solche eben mit der in den Grundzügen feststehenden menschlichen Gestalt vereinbar sind; eine schöne Kirche nennen wir ein Gebäude, das zunächst den Bestimmungen einer Kirche möglichst vollkommen entspricht und dann den Anforderungen schöner Linienführung soweit entgegenkommt, als es innerhalb dieser Grenzen möglich ist. Die Schönheit der Formen ist also in diesen Fällen nicht „frei" oder „rein", sondern gebunden durch die Vorstellung eines Zweckes, den sie haben, nämlich des Zweckes, Formen eines bestimmten Gegenstandes zu sein; sie ist „anhängende"

---

kennen vollzieht sich im Denken allgemeiner Begriffe und Urteile, in ihm tritt also der Verstand in Kraft, das ästhetische Urteil besteht in einem Gefühl der Lust mit apriorischem Charakter, das sich an den einzelnen konkreten Gegenstand als solchen heftet, es ist also speziell die Urteilskraft, die hier ins Spiel kommt; der kategorische Imperativ, dessen wir uns im sittlichen Werten und Wollen bewußt werden, ist das einzige, ohne jede Einschränkung, absolut gültige Gesetz, das wir kennen und damit ein Gesetz der Vernunft im engern Sinn. Die kritische Untersuchung des Apriori der Wissenschaft ist eine Untersuchung des Verstandes, diejenige des Apriori im Schönen eine Untersuchung der Urteilskraft, diejenige des Apriori der sittlichen Werte eine Untersuchung der Vernunft.

Schönheit, d. h. Schönheit, die einem begrifflich bestimmten Gegenstande anhängt.

Am meisten kommt die formalistische Tendenz der Kantischen Ästhetik darin zum Ausdruck, daß das Schöne als ein seinem Wesen nach Zweckmäßiges charakterisiert wird. Dabei ist freilich der Zweckbegriff in anderer Bedeutung genommen, als eben: das Schöne als solches dient nicht einem bestimmten objektiven Zweck, im Hinblick auf den wir es betrachten, dessen Vorstellung wir daran heranbringen, sondern es ist „subjektiv zweckmäßig", nämlich zweckmäßig gegenüber unserer Auffassungstätigkeit; unsere auffassende Tätigkeit vermag sich seiner besonders leicht und spielend („im freien Spiel der Kräfte") zu bemächtigen. Zum Bewußtsein kommt uns diese Zweckmäßigkeit, erlebt wird sie nur in dem Gefühl der Lust, in dem Wohlgefallen, das sich für uns an die Betrachtung des Gegenstandes heftet. Eben darum aber ist in dieser subjektiven Zweckmäßigkeit das eigentliche Wesen des Schönen bezeichnet. — Die persönliche Kunstfremdheit Kants ist in diesen Ausführungen wie in den angefügten Bemerkungen zur Theorie der einzelnen Künste nicht gut verkennbar.

Endlich zerfällt die Ästhetik in die Lehre vom Schönen und vom Erhabenen. Von letzterer war bereits kurz die Rede.

Wie das Schöne, so gefällt auch das Erhabene. Wie das Wohlgefallen am Schönen, so ist das Wohlgefallen am Erhabenen ohne Interesse, gerichtet anf den wahrgenommenen, nicht begrifflich fixierten Gegenstand, wie das Urteil, das einem Gegenstand Schönheit zuspricht, so führt dasjenige, das ihn erhaben nennt, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit mit sich, ohne ein allgemeines Urteil zu sein.

Um uns den Eindruck des Erhabenen zu übermitteln, muß nun ein Gegenstand — und damit kommen wir zu dem Punkt, der Schönheit und Erhabenheit scheidet — vor allen Dingen Größe besitzen. Erhaben ist das schlechthin, das über allen Vergleich hinaus, das absolut Große. Nun gibt es aber in der Natur streng genommen nichts absolut Großes, sondern alle Größe ist relativ. Die Erde ist riesenhaft im Vergleich zu dem einzelnen Stein am Wege und ein Sandkorn im Vergleich zur Milchstraße, ein Wassertropfen verschwindet in dem See, dem er entnommen ist und wird selbst unter dem Mikroskop zu einem See, der eine lebende Welt beherbergt. Da aber nichts in der

Natur an sich oder absolut groß ist, so kann auch kein Gegenstand der Natur wirklich erhaben sein. Der Gegenstand, den wir betrachtend so nennen, — das Meer, das Gebirge, — ist also nicht im strengen Sinn als erhaben zu bezeichnen, sondern sein Anblick ist nur der Anlaß, der in uns das Gefühl der Erhabenheit entstehen läßt. Dies Gefühl aber entsteht, weil wir uns angesichts des Gegenstandes, dessen Größe unsere sinnliche Auffassungsfähigkeit übersteigt, zu dem Gedanken, zu der Idee des Absoluten, des schlechthin Großen erheben, das aber als solches eben nicht mehr der Welt der Sinnlichkeit angehören kann. Der Anblick des empörten und von Stürmen gepeitschten Ozeans, sagt Kant, ist an sich nicht erhaben, sondern gräßlich; und das Gemüt muß schon mit mancherlei Ideen angefüllt sein, um durch einen solchen Anblick zu dem Gefühl der Erhabenheit angeregt zu werden. Eben deshalb, weil unser Gedanke im Gefühl des Erhabenen im letzten Grunde auf ein Übersinnliches gerichtet ist, enthält das Gefühl, wie schon früher erwähnt, etwas von dem Moment der Achtung, die uns das sittlich Große einflößt, das allein uns den Zugang zum Übersinnlichen wirklich öffnet. Im Erhabenheitsgefühl erleben wir zugleich uns oder die Vernunft in uns als fähig, das Große schlechthin, das Absolute zu denken, wir erleben uns und unsere Vernunft als dem Unendlichen in gewisser Weise angemessen. Darin liegt die „subjektive Zweckmäßigkeit", die die Lust am Erhabenen bedingt. Zugleich aber übersteigt das Erhabene unsere Auffassungsfähigkeit, es ist ihr in gewisser Weise unangemessen, daher verbindet sich mit der Lust ein Moment der Unlust, es ist nicht die heitere Lust am Schönen, sondern eine ernste Lust, die vom Erhabenen ausgeht.

Die ganze Art der Ausführung zeigt, daß Kant sich hier auf einem ihn persönlich viel enger uud unmittelbarer berührenden Gebiet bewegt, als in der Ästhetik des Schönen. —

Der Umstand, daß das Schöne als das subjektiv Zweckmäßige näher bestimmt war, bringt die Ästhetik in eine etwas merkwürdige Gesellschaft: der zweite Teil der Kritik der Urteilskraft handelt von der berechtigten Verwendung, die der Zweckbegriff in der Wissenschaft von der Wirklichkeit finden kann, von der Frage, wie weit und inwiefern wir die Natur als von Zwecken beherrscht, als teleologisch geordnet betrachten dürfen.

Kant denkt dabei in erster Linie an die Wissenschaft von der organischen Natur. Es ist uns tatsächlich unmöglich, auch nur die Entstehung eines Grashalms oder eines tierischen Organs nach rein physikalisch-chemischen Gesetzen zu begreifen, wie wir ja auch kein organisches Gebilde mechanisch herzustellen in der Lage sind. Die Naturwissenschaft bedarf also hier einer besonderen Methode, die sich von den methodischen Hilfsmitteln der mechanischen Naturwissenschaft unterscheidet. Diese Methode ist bekannt und jeder Biologe übt sie: wir machen uns die Beschaffenheit eines Organs verständlich, indem wir auf seine Funktion, auf seinen Zweck im Dienst des Organismus reflektieren, wir verstehen die biologischen Vorgänge der Ernährung, Atmung, Fortpflanzung, indem wir sie als Vorgänge betrachten, die von einem bestimmten Zweck beherrscht und geleitet werden: dem Zweck der Erhaltung des Individuums und seiner Gattung.

Inhaltlich besagt diese Einführung des Zweckbegriffes, wenn wir sie genau betrachten, nichts anderes, als daß der Organismus als Ganzes stets zugleich Ursache und Wirkung ist: die Teile und Vorgänge in ihm erhalten und konstituieren ihn, aber sie sind selbst in ihrer Existenz und Form nicht rein durch äußere Ursachen, sondern durch das Ganze bedingt, dem sie angehören, oder wir müssen auf dies Ganze als Ursache reflektieren, wenn wir sie in ihrer Existenz und Form begreifen wollen. Wie das möglich ist, daß ein Gebilde zugleich Ursache und Wirkung ist, läßt sich freilich nicht weiter erklären oder verstehen. Es würde auch (abgesehen davon, daß eine solche Erklärung den Rahmen möglicher Erfahrung überschritte) durch den Schluß auf ein zwecktätiges Wesen (Gott) als Schöpfer der Organismenwelt nicht verständlich. Denn durch einen solchen Schluß würden die Organismen als Erzeugnisse der Tätigkeit eines bewußten, zweckesetzenden Wesens gefaßt, also mit den Produkten menschlicher Kunstfertigkeit in Analogie gestellt, von solchen Artefakten aber unterscheiden sie sich prinzipiell insofern, als Artefakta sich und ihre Teile nicht selbst hervorbringen und organisieren.

Auf jene Einführung des Zweckbegriffes kann die biologische Naturwissenschaft nicht verzichten.[1]) Sie muß sich aber dabei

[1]) Bekanntlich hat erst im 19. Jahrhundert Charles Darwin in seiner Lehre von der natürlichen Zuchtwahl unter Zugrundelegung der allgemeinen Deszendenztheorie den ernsthaften Versuch gemacht, durch mechanisch wirkende Ursachen (das Überleben des Tüchtigsten im Kampf ums

bewußt bleiben, daß der Zweckbegriff nur ein Hilfsmittel für unsere Erklärung ist, das dort in Funktion tritt, wo die Prinzipien mechanischer Erklärung nicht ausreichen, um die Tatsachen wirklich unter Gesetze zu bringen. Da aber einmal der Zweckbegriff in diesem Teil der Naturerkenntnis seine berechtigte Stelle hat und sich bewährt, kann es uns schließlich auch nicht verwehrt werden, ihn versuchsweise auf die empirische Welt als Ganzes anzuwenden und die Natur gewissermaßen hypothetisch als ein Gebilde zu betrachten, in dem alles auf ein bestimmtes höchstes Entwicklungsziel hin tendiert. Folgen wir diesem Gedanken, dann kann als dieses höchste Ziel für uns nur das in Betracht kommen, das für uns eben der Träger des denkbar höchsten Wertes ist: die sittlich freie Persönlichkeit, die Gemeinschaft freiwollender Menschen.

Vergegenwärtigen wir uns, wie Kant den Zweckbegriff in der Biologie faßt, so verstehen wir den berechtigten Kern der zunächst sonderbar anmutenden und auch von Kant nur künstlich begründeten Zusammenstellung von Ästhetik und organischer Naturwissenschaft. Das Kunstwerk ist in der Tat auch ein Organismus, d. h. ein Ganzes, dessen Teile in ihrer Form und Existenz durch die Beziehung zum Ganzen bestimmt sind, und die Forderung organischer Einheit ist vielleicht die höchste, die wir an das Kunstwerk zu stellen haben.

Dasein) die Entstehung der zweckmäßigen Gebilde des Tier- und Pflanzenkörpers zu erklären, also die teleologische Erklärung im Prinzip auszumerzen.

VI. Kant im Zusammenhang der neueren Philosophie.

Gewisse gemeinsame Züge kennzeichnen von Anfang an — von dem Moment, in dem der Sturm und Drang der wissenschaftlichen Renaissance überwunden war — das Denken speziell der kontinentalen neueren Philosophie. Vor allen Dingen schwebt ihren Vertretern ein bestimmtes gemeinsames Ziel vor. Dieses Ziel besteht in einem einheitlichen in sich geschlossenen Erkenntnissystem, das auf einer in sich unbezweifelbaren Grundlage ruhend, und nach sicherer Methode fortschreitend, die Welt als Ganzes restlos erfaßt und erklärt. Dazu kommt ein besonderer Punkt. Die Geschichte der neueren Philosophie ist unabtrennbar von der Geschichte der neueren mechanischen Naturwissenschaft, wie sie durch Copernikus, Kepler und Galilei geschaffen worden war. An den Ergebnissen dieser Naturwissenschaft konnte die Philosophie nicht vorübergehen: sie galt es vielmehr in jenes metaphysische, die Welt als ganzes umfassende Erkenntnisgebäude mithineinzuarbeiten, ihre Prinzipien philosophisch zu begründen. Daher wird überall den erkenntnistheoretischen Fragen nach dem durch sich selbst gewissen Ausgangspunkt und nach der wahren Methode aller Wissenschaft, und andererseits der Erörterung der naturwissenschaftlichen Probleme ein besonders breiter Raum gewidmet. Diese drei Momente sind schon für René Descartes charakteristisch, den man nicht mit Unrecht den Namen eines Vaters der neueren Philosophie gegeben hat, sie kennzeichnen das Philosophieren eines Leibniz und sie zeigen auch endlich Kant als in gewisser Weise durchaus in diese Entwicklungsreihe hineingehörig. Als Erkenntnistheoretiker ist Kant ohne Descartes und Leibniz nicht denkbar, in der Geschichte der Naturwissenschaft und der Mathematik sind die Namen aller drei Philosophen von selbständiger Bedeutung; und was schließlich die Neigung zur Systembildung angeht: Kant rühmt an seinen Vorgängern den Geist der Gründlichkeit,

aber ihm selbst wird man diesen Geist ganz gewiß nicht absprechen, wenn auch sein „System" ein etwas anderes Aussehen hat als das der vorkantischen Philosophen. Der kontinentalen läuft in gewisser Weise parallel die Geschichte der englischen Philosophie. Auch sie stellt sich der Betrachtung als eine zusammenhängende Reihe dar. Aber während einem Locke, Berkeley und Hume das Interesse an erkenntnistheoretischen Fragen mit der kontinentalen Philosophie gemeinsam ist, liegt ihnen die Naturwissenschaft ebenso fern, wie ihnen das Streben nach systematischer Vollständigkeit fremd ist.

Aus jenem Streben aber, das die kontinentale Philosophie beherrscht, geht nun auch die „Metaphysik aus reiner Vernunft" in der Form hervor, in der sie sich Kant in der Kritik der reinen Vernunft zum besonderen Gegner erwählt. In ihr mußte man in der Tat die vollste Verwirklichung des erstrebten Ideals erblicken: ein in sich geschlossener Begründungszusammenhang, in dem jeder Satz aus reiner Vernunft als wahr erwiesen, d. h. als denknotwendig erkannt werden sollte, in dem das eine logische Prinzip des Satzes vom Widerspruch die ganze Erkenntnis beherrschte; ein Begründungszusammenhang, der letzten Endes ruhte auf einer geringen Anzahl oberster Begriffe und Sätze, die die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst trugen — man denke als Beispiel an den Gottesbegriff und den ontologischen Gottesbeweis. Als Vorbild für ein solches System diente dabei stets die Mathematik, die Euklidische Geometrie mit ihrem streng methodischen Fortgang von Lehrsatz zu Lehrsatz, jeden Satz beweisend, um auf ihn den Beweis des nächsten zu gründen. Ihre vollkommenste Ausprägung fand diese Metaphysik in Spinozas „Ethik", die bis in die äußerlichste Form hinein die Gestalt eines mathematischen Lehrbuchs nachahmte, und in Christian Wolff. Bei Wolff zerfällt jede wissenschaftliche Disziplin, die Physik wie die Psychologie und Theologie, in zwei einander parallel gehende Teile, einen empirischen und rationalen Teil. Beide müssen in ihren Resultaten übereinstimmen, aber was im empirischen Teil an der Hand der Erfahrung aufgezeigt wird, soll im rationalen aus reiner Vernunft begründet und aus höchsten Prinzipien abgeleitet werden. Und nur dieser rationale Teil ist schließlich für Wolff wahre Wissenschaft — die Empirie spielt nur die Rolle einer nebenhergehenden Bestätigung.

Kants Kritik dieser Wolffschen Metaphysik ist ihrem letzten Prinzip nach schon in der Unterscheidung der synthetischen und analytischen Sätze enthalten. Es kann keine Metaphysik aus reiner Vernunft geben, weil eine solche Metaphysik nur in einem System analytischer Sätze bestehen würde. Wie kam es, daß einem Spinoza oder Wolff dieser analytische Charakter, diese Leerheit und Unfruchtbarkeit, zu dem ihre Methode von vornherein ihr System verdammte, entgangen war? Einen Teil der Schuld daran trug zweifellos der Vergleich mit der Mathematik. Man wollte ja die Methode der Mathematik nicht nur äußerlich nachahmen, sondern man glaubte selbst genau dieselbe Methode zu befolgen, wie die Mathematik. „Ethica more geometrico demonstrata" nannte Spinoza sein Werk, und dieses Gespenst einer wirklichen mathematischen Methode geht durch die ganze Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis zu Wolff hindurch. Die Mathematik aber war eine anerkannte Wissenschaft, ihr konnte man gewiß nicht Leerheit und Unfruchtbarkeit vorwerfen. Und hier setzt nun der zweite prinzipielle Punkt der Kantischen Kritik ein: die Mathematik ist gar kein Erkenntnissystem aus reiner Vernunft, sie befolgt ihre eigene Methode, die aber in der Metaphysik nie nachgeahmt werden kann, die Geltung der mathematischen Sätze erfassen wir nicht denkend, sondern durch Anschauung a priori. Die Kritik, die Kant dann im einzelnen an den Positionen der Wolffschen Metaphysik übt, braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Kant war nicht der erste, der sich kritisch gegen die Metaphysik wandte: schon vor ihm war ihr eine scharfe Gegnerschaft, die zum Teil mit denselben Waffen wie Kant kämpfte, in der englischen Philosophie, vor allem in dem größten englischen Philosophen David Hume entstanden. In einem wichtigen Punkte aber unterscheidet sich die Humesche Kritik von derjenigen Kants: sie drohte mit der Metaphysik auch die Naturwissenschaft in Gefahr zu bringen oder wenigstens sie zerstörte die Möglichkeit, die prinzipiellen Voraussetzungen der Physik irgendwie zu rechtfertigen. Die Kategorien (im besonderen die Begriffe der Substanz und der Ursache) erschienen als willkürlich eingeführte Begriffe, die Grundsätze und auch gewisse Lehren der Mathematik (wie die unendliche Teilbarkeit des Raumes) teils als unbegründbare Vorurteile teils gar als Absurditäten. Wir haben gesehen, wie Kant diesem Skeptizismus Humes seine transzen-

dentale Grundlegung der empirischen Naturwissenschaft entgegenstellt. (Hier liegt zugleich der Punkt, der Kant von Humes scharfsinnigem Vorgänger Berkeley scheidet. Berkeley vertritt auch einen „Idealismus", auch für ihn sind die Dinge, um den Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, lediglich von uns gedachte Einheitspunkte im einzig gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung. Aber Kant verwahrt sich mit Recht dagegen, mit Berkeley verglichen zu werden, wie es durch einen seiner Kritiker geschehen war: denn daß wir vom Vorhandensein eines streng beharrlichen unzerstörbaren Substrats des ganzen Weltgeschehens, von einer Materie reden, schien Berkeley ein unbegründbares Vorurteil, während Kant in seinem Beweis des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz zeigt, daß und warum wir diese Voraussetzung in der empirischen Wissenschaft machen müssen und dürfen. Dadurch wird Berkeleys Idealismus zu einem empirischen Idealismus, während Kants Idealismus transzendental ist. In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft bringt Kant eine besondere „Widerlegung des Idealismus", die im wesentlichen identisch ist mit dem Beweis des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz.)

Es ist ein eigentümliches Schauspiel, daß unmittelbar auf Kant eine philosophische Entwicklung folgt, die nicht nur die Metaphysik aus reiner Vernunft zu neuem Leben zu erwecken sucht, sondern deren Spekulationen in dieser Richtung schließlich geradezu gigantische Formen annimmt. Dazu knüpfen die Vertreter dieser Philosophie des deutschen Idealismus — Fichte, Schelling und Hegel — direkt an Kant an.

Letzteres ist freilich verständlich, denn wenn sie eine Metaphysik aus reiner Vernunft aufstellen wollten, mußten sie sich zunächst mit dem Kritiker derselben auseinandersetzen, mußten sie eine Methode schaffen, die durch die Kantische Kritik nicht getroffen wurde, die nicht zu bloß analytischen Sätzen führte. Und für diese Methode sucht man nun den Anknüpfungspunkt in Kants eigener Philosophie.

Kant hatte der praktischen Vernunft ein Recht eingeräumt, das er der theoretischen bestritt: sie sollte uns Überzeugungen gewähren, die wir auf theoretischem Wege umsonst zu gewinnen suchen. Dies oder jenes muß existieren, weil ohnedem der kategorische Imperativ und seine Forderung ihren Sinn verlören. In gewisser Weise knüpft Fichte an diesen Gedanken an, man

kann seine gedankliche Konstruktion der Wirklichkeit verstehen als geleitet durch die eine Grundfrage: wie muß ich die Welt denken, damit ich mich als ein Wesen denken kann, das durch den kategorischen Imperativ vor eine bestimmte Aufgabe gestellt wird?

Das zweite Kantische Werk, das dem nachkantischen Idealismus gewisse Anknüpfungspunkte bot, war die Kritik der Urteilskraft. Für Schelling ist die Welt als Ganzes eine Art Organismus, den es seinem inneren Kern nach zu erfassen gilt. Das kann aber freilich nur auf einem Wege, durch eine Methode geschehen, die nicht so sehr der verstandesmäßigen Arbeit des empirischen Forschers, als vielmehr der genialen Intuition des Künstlers innerlich verwandt ist — Gedanken, deren Anklänge an die Kritik der Urteilskraft unverkennbar sind.

Dazu kommt endlich ein drittes Moment. Seine Wurzeln liegen im Kern der Kantischen Philosophie, in der Kategorienlehre. Zwölf Kategorien hatte Kant aufgestellt, diese zwölf aber in Gruppen zu je drei zusammengeordnet — Einheit, Vielheit, Allheit — Realität, Negation, Limitation — Substanz, Kausalität, Wechselwirkung (gegenseitiges Sich-Bedingen des Zugleichseienden) — Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. In Parenthese gewissermaßen macht er dann selbst darauf aufmerksam, daß von solchen drei Kategorien die zweite in gewisser Weise das Gegenteil der ersten, die dritte aber die ersten beiden in sich enthalte und doch zugleich ihnen gegenüber ein Neues sei: Allheit ist nicht bloß Vielheit und Einheit, aber enthält doch beides, sie ist Vielheit als Einheit, Vielheit zur Einheit verbunden. Die dritte Kategorie also entsteht, indem wir die ersten beiden zusammendenken, aber gerade dies Zusammendenken ergibt nicht eine bloße Summe, sondern ein drittes, ein Neues. Verfolgen wir diese Andeutung und denken wir uns weiter alle Kategorien anstatt in vier unzusammenhängende Gruppen zerlegt, in eine zusammenhängende Reihe gestellt, so ergibt sich der Gedanke eines Systems von Begriffen, die sozusagen im Denken selbst auseinander erfolgen, einer Begriffsreihe, die die denkende Vernunft nach einer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit aus sich hervortreibt, in der jedes Glied auf dem vorhergehenden basiert und doch ein neues darstellt. Und damit sind wir bei der dialektischen Methode angelangt, durch die Fichte und in virtuosester Weise Hegel vor allem jenes erwähnte Problem der

Methode zu lösen suchen, der Methode des reinen Denkens, die doch nicht zu bloß analytischen Sätzen führt.

Der Anfang der Hegelschen „Logik“ möge als Beispiel die Handhabung der dialektischen Methode verdeutlichen. Wir müssen beginnen, führt Hegel aus, mit dem höchsten, obersten, d. h. mit dem denkbar allgemeinsten und abstraktesten Begriff. Das ist der Begriff des „Seins“ schlechtweg. Nun stellen wir uns die Frage: was ist eigentlich der Inhalt dieses Begriffs? Was denken wir, wenn wir das Sein und nur das Sein denken? Das Sein ist der denkbar allgemeinste — eben damit aber auch der inhaltärmste Begriff, ein Begriff, der seinen Inhalt eben nur durch die Negation jedes speziellen Inhalts erhält. Die völlige Negation von allem aber begrifflich gefaßt, gedacht, ist das „Nichts“ schlechtweg. Indem wir also den Inhalt des zuerst gedachten Begriffes Sein auszuschöpfen versuchen, denken wir bereits unweigerlich einen anderen Begriff, der das gerade Widerspiel des Seins ist, das Nichts. Und zwar finden wir das Nichts im Sein. Daraus aber ergibt sich nun die Aufgabe, beide Begriffe nicht nur nacheinander sondern in einem Akt zusammendenken, die Einheit von Sein und Nichts oder das Sein zu denken, das eben als ein Nichts sich näher bestimmt. Und diese Aufgabe ist nur lösbar, indem wir den einen neuen Begriff des „Werdens“ bilden. So führt uns das Denken selbst in eigener innerer Gesetzmäßigkeit von dem abstrakten Sein zu dem reicheren und spezielleren Begriff des Werdens. Dieser Begriff des Werdens wird dann der Ausgangspunkt für eine neue dialektische Entwicklung.

Dieser im reinen Denken erzielte Fortschritt von Begriff zu Begriff ist für Hegel und ebenso schon für Fichte eine Art Deduktion, eine Rechtfertigung der betreffenden Begriffe. Ich kann nicht das Sein denken, ohne das Nichts und das Werden und schließlich die ganze Reihe der dialektisch daraus sich ergebenden Begriffe ebenfalls zu denken, wie eben die dialektische Entwicklung zeigt. Diese Deduktion aber erstreckt sich nun bereits bei Fichte nicht nur auf die kantischen Kategorien, sondern auch auf Raum und Zeit und schließlich auf die empirischen Begriffe. Auch sie werden abgeleitet als Begriffe, zu denen das Denken rein aus sich heraus notwendig gelangen muß im dialektischen Ablauf der Reihe seiner Begriffe. Es ist klar, daß damit ein Grundprinzip der Kantischen Erkenntnistheorie völlig ver-

lassen war: die scharfe Scheidung von begrifflicher Formung und anschaulich gegebenem Inhalt und die Lehre, daß diese Faktoren voneinander unableitbar und aufeinander angewiesen seien. Leibniz hatte seinerzeit die Anschauung als ein „verworrenes Denken" bezeichnet. Dagegen hatte sich Kant aufs schärfste gewandt: zwischen Denken und Anschauen besteht kein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied. Diese von ihm abgelehnte Lehre, diese Verwischung des Gegensatzes von Denken und Anschauung, von Inhalt und Formung des Inhalts, diese Verschiebung des Anteils, den beide Faktoren an der Erkenntnis haben, mußte er jetzt bei Fichte wiederfinden, es ist daher durchaus verständlich, daß die Fichtesche Wissenschaftslehre von ihm eine deutliche Abweisung erfuhr, als eine Lehre, die mit der Kritik der reinen Vernunft nichts zu tun hätte.

Die Systeme Fichtes, Schellings und Hegels sind so gut wie die der vorkantischen Philosophen Versuche einer Metaphysik aus reiner Vernunft. Darum aber besteht immerhin zwischen beiden ein Gegensatz, der nur durch den Einfluß Kants möglich war. Es wurde vorhin auf die Rolle hingewiesen, die die mechanische Naturwissenschaft für die kontinentale Philosophie bis zu Kant hin spielt. Diese Rolle zeigt sich auch darin, daß bei Descartes, Spinoza, Leibniz die ganze Metaphysik einen Charakter trägt, der an die mechanische Naturwissenschaft, an die Physik erinnert, daß die ganze Welt gleichsam nach Analogie der körperlichen Wirklichkeit aufgefaßt wird. Auch die Psychologie wird zu einem Analogon der Naturwissenschaft, die menschliche Seele (die „Seelensubstanz") zu einem Gebilde, das sich von einem Körper eigentlich nur durch den Umstand unterscheidet, daß es nicht sinnlich wahrnehmbar und nicht ausgedehnt ist. Dagegen steht für Fichte, Schelling und Hegel im Mittelpunkt der Betrachtung der Mensch. Und zwar „der" Mensch im Sinn des Vernunftwesens, wie ihn Kant faßt, der Mensch als Schöpfer von Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion, und mehr und mehr neigt man dazu, die Betrachtung der Natur dieser Betrachtung des Menschen unterzuordnen, die Körperwelt zu einer Vorstufe oder niederen Entwicklung des Menschen und der menschlichen Kultur zu machen. War es dort die mechanische Naturwissenschaft, so sind es hier die zu methodischer Selbständigkeit sich entwickelnden Geisteswissenschaften, die der Metaphysik den charakteristischen Stempel aufdrücken. Und darin liegt schließlich auch der Punkt,

in dem namentlich Hegel über Kant und gewisse historisch bedingte Schranken seiner Philosophie hinausgeht. Auch für Kant war die mechanische Naturwissenschaft iu einem gewissen Sinn „die" Wissenschaft, die Kategorien und Grundsätze seiner Erkenntnistheorie zeigen deutlich seine Herkunft aus der etwas einseitigen Analyse gerade der naturwissenschaftlichen Forschung. Der Gedanke, daß es etwa daneben eine selbständige Gruppe von Geisteswissenschaften mit zum Teil eigenen methodischen Grundlagen geben könne, dieser Gedanke lag ihm fern.

Dagegen ist es nun wieder die Abwendung von der exakten Naturwissenschaft gewesen, die der Hegelschen Philosophie schließlich zum Verderben gereichte. Es wiederholt sich hier im großen das Schauspiel, das wir von Kants persönlicher philosophischer Entwicklung her kennen: die Naturwissenschaft trägt durch die Furchtbarkeit ihrer Methoden, durch den stetigen Fortschritt und die praktische Bedeutsamkeit ihrer Resultate den Sieg über die metaphysische Naturphilosophie davon, die im Hin- und Herwerfen von Begriffen stecken bleibt. Der besondere Aufschwung der Naturwissenschaften und der Technik, den das 19. Jahrhundert brachte, tat das Seinige dazu, um die Niederlage der Hegelschen Philosophie vollständig zu machen.

Hatte man sich aber nun gewöhnt, in Hegels System schlechtweg die Philosophie zu sehen, so mußte jetzt die Folge sein, daß die Abwendung der Geister von Hegel und seiner Schule zu einer Abwendung von der Philosophie überhaupt wurde. Nicht Naturwissenschaft und Hegelianismus, sondern Naturwissenschaft und Philosophie schienen unvereinbar; Philosophie — von der Kant gesagt hatte, daß es in ihr so wenig wie in irgendeiner Wissenschaft erlaubt sei, zu „meinen", d. h. die so gut wie jede Wissenschaft, verpflichtet sei, ihre Behauptungen streng zu beweisen — wurde für den allgemeinen Sprachgebrauch zu dem Gegenteil exakter wissenschaftlicher Forschung. Die Folge war ein naturwissenschaftlicher Dogmatismus, um den Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, der schließlich folgerichtig in einer materialistischen Metaphysik endigte. Daß die naturwissenschaftlichen Begriffe und Methoden selbst Probleme enthielten, Probleme, zu deren Lösung es einer ganz anderen als einer naturwissenschaftlichen Untersuchung bedurfte, schien vergessen.

Auf die Dauer konnte natürlich dieser Materialismus der fünfziger Jahre die philosophische Selbstbesinnung nicht vernichten.

Mit dem Wiedererwachen philosophischen Interesses aber wandte sich nun die Aufmerksamkeit zunächst rein instinktiv, unwillkürlich auf Kant zurück. Man ahnte mit Recht, daß Kants kritische Philosophie ohne der Naturwissenschaft das volle Recht auf ihrem Gebiet streitig zu machen, die geistigen Waffen liefern würde, die einer Grenzüberschreitung durch die Naturwissenschaft, einer materialistischen Metaphysik wehren konnten, indem sie die Voraussetzungen der Grundlagen der Naturwissenschaft selbst exakt bestimmte.

Die Vorstellungen freilich, die man sich zunächst von der Kantischen Philosophie machte, waren in vielfacher Hinsicht subjektiv gefärbt und von Mißverständnissen durchzogen. Ein Grund dafür lag in der Neigung, einzelne Partien der Kritik der reinen Vernunft allzusehr zu isolieren, anstatt sie im Zusammenhang des Ganzen zu betrachten, ein anderer in der Wirkung der Schopenhauerschen Kantdarstellung. Aber die belebende Wirkung des erwachenden Kantstudiums auf das gesamte philosophische Denken war darum eine nicht minder starke. Sie zeigt sich vielleicht am deutlichsten in dem Umstand, daß auch die Naturforscher selbst anfingen, sich erkenntnistheoretischen Problemen zuzuwenden — unter unverkennbarer mehr oder minder starker Beeinflussung durch Kantische Gedankengänge.

Neben diesen sachlichen Anregungen machte sich nun auch in wachsendem Maße das Bestreben geltend, Kants Lehre, und zwar das System der kritischen Philosophie, nicht nur die Erkenntnistheorie, in ihrer wahren historischen Gestalt neu zu beleben und zu verstehen. Es begann die Arbeit der modernen Kantinterpreten, die — im einzelnen freilich vielfach in verschiedene Meinungen gespalten — sich bemühten, das Bild der kritischen Philosophie im geringsten Detail wie im ganzen immer deutlicher und schärfer herauszuarbeiten. Die Flut der einschlägigen Publikationen, die Fülle der hier geleisteten Arbeit zeugt am besten für den eigenartigen fesselnden Reiz, der von dem Studium der Kantischen Philosophie ausgeht.

Wie stellt sich uns das Wesen dieses Systems im ganzen betrachtet dar?

Schluß.

In seinen Hauptwerken behandelt Kant nacheinander die Welt der Wahrheit, zu der wir uns in der wissenschaftlichen Erkenntnis, die Welt des Guten, zu der wir uns im sittlichen Werten, die Welt des Schönen, zu der wir uns im künstlerischen Schaffen und ästhetischen Genießen und die religiöse Welt, zu der wir uns im religiösen Glauben erheben. Die Frage, die ihn in allen diesen Dingen beschäftigt, ist nicht die historische Frage nach der allmählichen Entstehung und Entwicklung des Inhalts unserer Erkenntnis, unserer Wertungen, der religiösen Dogmen, nicht die Frage nach den Veränderungen, die dieser wechselnde Inhalt im Laufe der Geschichte erfahren hat und nach den Ursachen dieser Veränderungen, sondern die philosophische Frage nach dem sich gleichbleibenden inneren Wesen dieser Erscheinungen. In ihrem Wesen, in ihrer Eigenart sollen sie begriffen und damit auch zugleich sicher gegeneinander abgegrenzt werden. „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunreinigung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen läßt", hat Kant einmal gesagt. Das Prinzip, das in diesem Satz ausgesprochen ist, gilt für ihn in entsprechender Form auch in bezug auf Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion. Auch hier ist nicht Bereicherung, sondern Verunklärung der Gebiete die Folge, wenn man ihre Grenzen verwischt, also z. B. wissenschaftlich beweisen will, was nur Gegenstand des religiösen Glaubens sein kann, und umgekehrt Gedanken religiösen Gehalts und Ursprungs in die wissenschaftliche Welterklärung mengt, oder den ästhetischen Wert der Erscheinung mit dem sittlichen Wert des wirklichen Gegenstandes verwechselt. In ihrer selbständigen Eigenart aber lassen sich diese Gebilde nur verstehen, wenn man auf ihre Wurzel im Bewußtsein zurückgeht, wenn

man sie als Ausdruck der verschiedenen Seiten der Vernunft erkennt.

Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion sind die dem Inhalt nach wechselnden, der Form nach ewigen, weil im Wesen der Vernunft gründenden, Formen der menschlichen Kultur. So stellt sich uns Kants kritische Philosophie als ein Versuch dar, die menschliche Kultur in allen ihren Wesensformen und unter voller Wahrung der Eigenart dieser Wesensformen philosophisch zu begreifen.

Index und Erläuterungen wichtigerer Kantischer Termini.

Begriffe a priori sind Begriffe, die nicht aus der Erfahrung stammen und doch in der Erkenntnis unentbehrlich sind. Indem nun Kant ein System solcher Begriffe aufstellt, muß er eine doppelte Aufgabe erfüllen; er muß erstens zeigen, daß die von ihm aufgezählten Begriffe tatsächlich nicht der Erfahrung entstammen und tatsächlich in unserer Erkenntnis Verwendung finden; und er muß zweitens nachweisen, daß diese Verwendung keine unbegründete, willkürliche ist, daß sie mit Recht geschieht. Die erste Frage ist eine reine Tatsachenfrage, eine Frage „de facto", die zweite eine Rechtsfrage, eine Frage „de iure". Der Nachweis jenes Rechtes ist die Deduktion. Ganz entsprechend liegt die Sache bei den synthetischen Sätzen a priori. Auch hier muß erstens gezeigt werden, daß unsere Wissenschaften Sätze enthalten, die wir in ihrer Geltung als unabhängig von der Erfahrung betrachten und zweitens, daß wir ihnen diese apriorische Gültigkeit mit Recht zusprechen. Die Deduktion wird hier von Kant direkt auch als Beweis bezeichnet.

Der Sinn dieser vielerörterten Kantischen Begriffe, die zu mancherlei Kontroversen Anlaß gegeben haben, ist je nach dem Zusammenhang ein etwas verschiedener, aber aus dem Zusammenhang selbst unschwer erkennbarer. Der Ausgangspunkt für die Bildung des Begriffspaares liegt für Kant in dem Gegensatz des „Mannigfaltigen der Anschauung" oder des „Gegebenen" und des Gegenstandes, auf den wir dies Mannigfaltige beziehen. An jedem Gegenstand können wir in Gedanken auseinanderhalten die verschiedenen wechselnden Wahrnehmungen, in denen er sich uns darbietet, und den einen identischen Gegenstand selbst, der bildlich gesprochen hinter diesen Wahrnehmungen steht (vergl. unser Beispiel Seite 39). Die genauere Analyse der Kritik zeigt, daß

dieser Gegenstand selbst nichts weiter ist, als ein gesetzter Einheitspunkt, auf den wir denkend, urteilend das Mannigfaltige der Anschauung beziehen. Nun nennt Kant „Erscheinung" bisweilen nur dies Mannigfaltige der Anschauung, dann aber auch dies Ganze: das Mannigfaltige in seiner Beziehung auf den Gegenstand oder den Gegenstand, sofern er sich uns in diesen Wahrnehmungen darstellt (wie auch der Gegenstand in diesem Sinn „gegeben" genannt wird). Der erste Paragraph der transzendentalen Ästhetik führt noch eine genauere Begriffsbestimmung ein: Erscheinung soll der „unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung" heißen. Das besagt also: Ein Mannigfaltiges der Anschauung, aufgefaßt als einem Gegenstand zugehörig, aber ohne daß diese Zugehörigkeit schon in bestimmten Urteilen gedanklich fixiert wäre. Kant wollte wohl mit dieser Bestimmung den Gegenstand oder das Ding im gewöhnlichen, alltäglichen Sinn des Wortes kennzeichnen. Im gewöhnlichen Leben ziehen wir zwischen dem Mannigfaltigen der Anschauung und dem „Gegenstand selbst" noch keine scharfe Grenze, wir haben keinen Anlaß, das eine unter bewußter Abstraktion vom andern zu betrachten, und so werden wir uns nicht der begrifflichen Beziehungen ausdrücklich bewußt, die das eine an das andere binden. Entsprechend wird später für den begrifflich bestimmten Gegenstand der empirischen Anschauung der Ausdruck „Phänomenon" eingeführt. Ist also „Erscheinung" das Ding des täglichen Lebens, so ist Phänomenon das Ding der Wissenschaft, im besonderen der erkenntniskritisch geklärten Wissenschaft.

Das „Ding an sich" ist nun zunächst der Gegenstand selbst unter bewußter Abstraktion von dem Mannigfaltigen der Anschauung, also auch der Gegenstand als nur gedachter. Denken wir uns nun diesen Gegenstand als Gegenstand einer besonderen Erkenntnis, so heißt er (dem Phänomenon entsprechend) „Noumenon". Diese Erkenntnis dürfte sich natürlich nicht der Tatsachen unserer Wahrnehmung, daher auch weiter nicht der Begriffe des Raumes und der Zeit und der Grundsätze (die ja nur für in der Zeit existierende Gegenstände gelten) bedienen. Nun zeigt die Kritik, daß ein solches Noumenon, wenn wir damit einen Gegenstand meinen, der wirklich nur durch das reine Denken mit Hilfe der Kategorien erkannt würde, undenkbar ist, denn ohne gegebene Anschauung fehlt unserm Denken das Material, „Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Ein solches „Noumenon im positiven Verstande" ist ein in sich widerspruchsvoller, unmöglicher Begriff. Nun können wir aber auch sagen: wir wollen unter dem Noumenon nur — rein negativ — den Gegenstand verstehen, sofern er Objekt einer nicht sinnlichen" Erkenntnis, d. h. einer Erkenntnis ist, die sich nicht der uns allein bekannten, in Raum und Zeit sich ordnenden sinnlichen Wahrnehmungstatsachen bedient. Dann ist dies „Noumenon im negativen Verstande" kein in sich widerspruchsvoller Begriff mehr, sondern eine obzwar zunächst (für die theoretische Philosophie) durchaus leere, Möglichkeit. Für die Kritik der reinen Vernunft spielt das Noumenon in diesem Sinn, mit Kant zu reden, die Rolle eines bloßen „Grenzbegriffs", d. h. eines Begriffs, der nur dazu dienen soll, die Grenzen unserer Erkenntnis festzulegen. Durch die praktische Philosophie wird dies Noumenon dann zur Welt der Freiheit.

Schließlich können wir die Sache noch vom andern Gesichtspunkt aus betrachten. Unsere Erkenntnis ist „diskursiv", d. h. sie muß jederzeit ausgehen von den gegebenen Tatsachen der Wahrnehmung, sie arbeitet mit allgemeinen Begriffen, die im Hinblick auf diese Tatsachen der Wahrnehmung gebildet sind und nach ihnen sich richten. Nun könnten wir uns auch eine Erkenntnis denken, in der nicht die Tatsachen der Anschauung, sondern die Begriffe das erste wären, in der sich die Tatsachen der Anschauung nach den Begriffen richteten. Ein Wesen, das in dieser Weise erkennen würde, besäße eine „intelligible Anschauung" (oder einen „intuitiven Verstand"). Für uns ist eine solche Erkenntnis unmöglich, wir können nur diskursiv erkennen, dagegen müssen wir Gott eine intelligible Anschauung zuschreiben, denn Gott schafft die Dinge seinem Denken, seinen Begriffen gemäß, die Anschauungen, in denen sich die Dinge konstituieren, richten sich also nach seinen Begriffen, nicht umgekehrt. Auch dieser Begriff der intelligiblen Anschauung ist ein Grenzbegriff, ein Begriff, der durch den Gegensatz, den er konstruiert, zur Charakteristik der Eigenart unserer Erkenntnis dient.

Elementar- und Methodenlehre.
Die inhaltlich ziemlich bedeutungslose oberste Einteilung der Kritik d. r. V. (und ebenso der Kritik d. prakt. V.) Das Thema der ganzen Kritik ist die Erkenntnis a priori, daß es solche Erkenntnis, wenn auch nur innerhalb bestimmter Grenzen, gibt, wird bewiesen. Die Elementarlehre entwickelt die Elemente (Anschauungen a priori, Kategorien und Grundsätze) und deduziert sie, d. h. weist unser Recht nach, sie der Erkenntnis der Dinge zugrunde zu legen. Als ein Desiderat bezeichnet nun Kant ein System der reinen Vernunft, eine systematische Darstellung aller apriorischen Erkenntnisse, die sich durch Kombination jener Elemente gewinnen lassen. Die Methodenlehre soll die Richtlinien eines solchen Systems ziehen. In Wirklichkeit ist die Methodenlehre „ein an feinen Bemerkungen reicher Nachtrag". (Paulsen.)

Gegeben heißt das Wahrgenommene oder Erlebte als solches — die gesehene Farbe, der gehörte Ton, das erlebte („innerlich wahrgenommene") Gefühl. Des weiteren aber wird nicht nur dies „Mannigfaltige der Anschauung", sondern auch der Gegenstand, auf den wir dasselbe denkend beziehen, als gegeben bezeichnet; er wird uns eben (natürlich als Erscheinung, nicht als Gegenstand „an sich") in diesen Anschauungstatsachen gegeben. Nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Tatsache ist es, wenn von dem „Affizieren" des Gegenstandes oder unserer „Rezeptivität" gesprochen wird. Dem Wahrnehmen steht gegenüber das Denken. Der gedachte Gegenstand ist nicht gegeben, im Denken sind wir nicht affiziert oder rezeptiv, sondern „spontan" . . . . Seite 23

Dazu

Konstitutiv und regulativ.
Die Kategorien und Grundsätze sind „konstitutive Prinzipien der Natur, der gegenständlichen Welt, d. h. sie konstituieren diese Welt, ohne ihre Anwendung bliebe das Mannigfaltige der Anschauung ein „Gewühl von Empfindungen" ohne Gegenstand. Dagegen besitzen die Ideen diese konstitutive Bedeutung nicht, eine gegenständliche Welt in Raum und Zeit und eine auf dieselbe gerichtete Erfahrungserkenntnis bleibt möglich ohne Anwendung der Ideen. Dagegen hindert uns nichts, einmal versuchsweise die Natur als Werk Gottes oder die Entwicklung der Welt als zielstrebige Entwicklung auf einen bestimmten sittlichen Endzweck hin zu betrachten und so die Ideen zu „regulativen" Prinzipien zu machen, d. h. zu Gesichtspunkten, unter die wir die Tatsachen der Natur ordnen, ohne diese Betrachtungsweise für Wissenschaft im strengen Sinn auszugeben (vgl. S. 120).

Metaphysik bedeutet für Kant zwei verschiedene Dinge. Erstens die Erkenntnis der Welt aus reiner Vernunft, wie sie in der transzendentalen Dialektik bekämpft und vernichtet wird. Und zweitens das System der reinen apriorischen Erkenntnis in Mathematik und Naturwissenschaft, sowie in unsern moralischen Wertungen. In diesem Sinn enthält die Kritik d. r. V. selbst eine Begründung der „Metaphysik" und wird von „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" und einer „Metaphysik der Sitten" gesprochen.

Bemerkungen zur Literatur.

Die Literatur über Kant ist sehr umfangreich, und die einzelnen Kantforscher gehen in der Interpretation wie in der Beurteilung wichtiger Bestandteile der Kantischen Lehre weit auseinander. Als bedeutendstes Werk, zugleich bahnbrechend für die neuere Kantforschung überhaupt, muß zweifellos H. Cohen „Kants Theorie der Erfahrung" (2. Aufl., Berlin 1885) genannt werden, ein Buch, das freilich der Lektüre namentlich des Anfängers in manchen Partien sehr große Schwierigkeiten bietet. Von demselben Verfasser Werke über „Kants Begründung der Ethik" und „Kants Begründung der Ästhetik". Sehr klar und verständlich geschrieben, dabei Cohen in der Auffassung nahe stehend: A. Stadler, „Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie (Leipzig 1876). Vaihingers „Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft" hat in den bisher erschienenen 2 Bänden in der Zusammenstellung und Verarbeitung

der erschienenen Literatur eine große Arbeit geleistet und ist dadurch für den wissenschaftlichen Spezialforscher ein wertvolles Hilfsmittel. Fesselnd und anregend, wie alle Denkeranalysen des Verfassers: G. Simmel, „Kant", 16 Vorlesungen (Leipzig 1904). O. Külpe gibt in seinem kleinen allgemeinverständlichen Büchlein („Immanuel Kant", Leipzig 1908, 2. Aufl.) eine Darstellung, die wesentlich von einem bestimmten kritischen Standpunkt Kant gegenüber getragen ist.

Die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Philosophie behandelt u. a. P. Boehm, „die vorkritischen Schriften Kants", Straßburg 1906; zusammen mit dem Leben Kants in bekannter biographischer Meisterschaft Kuno Fischer im 4. Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie. Zur Ethik Menzers Aufsätze in Vaihingers Zeitschrift „Kantstudien". Zur Kenntnis von Kants Leben und Persönlichkeit liefert Arnoldt, „Kants Jugend und die ersten fünf Jahre seiner Privatdozentur" (Altpreußische Monatsschrift Bd. XVIII (1881) und E. Arnoldt, Ges. Schriften Bd. III, Berlin 1908) wichtige Beiträge.

Als Hilfsmittel bei der eingehenderen Lektüre der Kritik der reinen Vernunft seien Mellins „Marginalien und Register zu Kants Kritik d. r. V." neu herausgegeben von L. Goldschmidt, Gotha 1904, empfohlen.

Kants Werke werden zurzeit vollständig herausgegeben von der Berliner Akademie der Wissenschaften (bisher erschienen: Werke Band I bis VII und Briefwechsel 3 Bände); frühere Gesamtausgaben von Rosenkranz und Schubert und von Hartenstein. Eine gute Ausgabe der Kritik d. r. V. von Kehrbach in Reclams Universalbibliothek (nach dieser Ausgabe wurde zitiert).





Verlag von Quelle & Meyer
:: in Leipzig ::



Wissenschaft und Bildung

Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens

Geheftet 1 Mark	Im Umfange von 124 bis 196 Seiten. Herausgegeben von Privat-Dozent Dr. Paul Herre.	Orig.-Bd. 1.25 Mark

Die Sammlung bringt aus der Feder unserer berufensten Gelehrten in anregender Darstellung und systematischer Vollständigkeit die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung aus allen Wissensgebieten.

Sie will den Leser schnell und mühelos, ohne Fachkenntnisse vorauszusetzen, in das Verständnis aktueller, wissenschaftlicher Fragen einführen, ihn in ständiger Fühlung mit den Fortschritten der Wissenschaft halten und ihm so ermöglichen, seinen Bildungskreis zu erweitern, vorhandene Kenntnisse zu vertiefen, sowie neue Anregungen für die berufliche Tätigkeit zu gewinnen.

Die Sammlung „Wissenschaft und Bildung" will nicht nur dem Laien eine belehrende und unterhaltende Lektüre, dem Fachmann eine bequeme Zusammenfassung, sondern auch dem Gelehrten ein geeignetes Orientierungsmittel sein, der gern zu einer gemeinverständlichen Darstellung greift, um sich in Kürze über ein seiner Forschung ferner liegendes Gebiet zu unterrichten.

Aus Urteilen:

„Die Ausstattung der Sammlung ist einfach und vornehm. Ich hebe den guten und klaren Druck hervor. In gediegenem sauberen Leineneinband stellt die Sammlung bei dem mäßigen Preis eine durchaus empfehlenswerte Volksausgabe dar."
W. C. Gomoll. Die Hilfe, 17. November 1907.

„Bei Anlage dieses weitumfassenden Werkes haben Verleger und Herausgeber damit einen sehr großen Wurf getan, daß es ihnen gelungen ist, zumeist erste akademische Kräfte zu Mitarbeitern zu gewinnen."
Straßburger Post 1907.

„Ich rate jedem, der sich für die betreffenden Gebiete der Naturwissenschaft interessiert, und nach einem leichtverständlichen, aber zugleich wissenschaftlich exakten Einführungswerk sucht, zur Anschaffung dieser Bändchen. Ich wüßte keine besseren Werke zu solchem Zwecke zu nennen."
K. Blätter f. Aquarien- u. Terrarienkunde, Heft 29, 19. Jahrg.

„Der Kreis derer also, die als Benutzer dieser Sammlung in Betracht kommen, ist unbegrenzt; er umfaßt jeden, der für eigenes Urteilen über ihm bisher unbekannte oder wenig geläufige Fragen eine sichere Grundlage gewinnen und zu reiferer Erkenntnis durchdringen will."
K. T. Tägliche Rundschau. Nr. 40. 1908.



An den Jordanquellen. Aus Löhr, Volksleben im Lande der Bibel.

Religion

David und sein Zeitalter. Von Prof. Dr. B. Baentsch. 8⁰. 176 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Das Buch ist ein wohlgelungener Versuch, die Gestalt des Königs David vor den Augen des modernen Menschen wieder aufleben zu lassen .... Allen Freunden kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Betrachtungen sei es bestens empfohlen. Es eignet sich außer zum Selbststudium auch zum Vorlesen in Haus und Vereinen."

Kirchliches Wochenblatt. Nr. 46. 11. Jahrgang.

Die babylonische Geisteskultur. Von Prof. Dr. H. Winckler (vergl. Geschichte).

Die Poesie des Alten Testaments. Von Prof. Dr. E. König. 8⁰. 164 S. Geh. Mk. 1.— In Originallbd. Mk. 1.25

„Der Verfasser ist in den Geist des A. T. wie wenige eingedrungen. Rhythmus und Strophenbau schildert er zuerst, charakterisiert sodann die alttestamentliche Poesie nach Inhalt und Geist, gruppiert sie nach den Seelentätigkeiten, denen sie ihre Entstehung verdankt, analysiert die epischen, didaktischen, lyrischen und dramatischen Dichtungen des A. T. und führt in die Volksseele des Judentums ein."

Homiletische Zeitschrift „Dienet einander." 1907.

Volksleben im Lande der Bibel. Von Prof. Dr. M. Löhr. 8°. 138 Seiten mit zahlreichen Städte- und Landschaftsbildern. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„. . . Verfasser gibt auf Grund eigener Reisen und genauer Kenntnis der Literatur eine Charakteristik von Land und Leuten, schildert das häusliche Leben, die Stellung und das Leben des Weibes, das Landleben, das Geschäftsleben, das geistige Leben, und schließt mit einem Gang durch das moderne Jerusalem . . . . Wer die Eigenart und Bedeutung des heiligen Landes kennen lernen will, wird gern zu diesem empfehlenswerten, flottgeschriebenen Büchlein greifen." (Ev. Gemeindebote. 5. Jg.)

Das Christentum. Fünf Vorträge von Prof. Dr. C. Cornill, Prof. Dr. E. von Dobschütz, Prof. Dr. W. Herrmann, Prof. Dr. W. Staerk, Geheimrat Prof. Dr. E. Troeltsch. 168 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Die vorliegenden gedankenreichen und inhaltsschweren Vorträge . . . beabsichtigen die Entwicklung der israelitisch-christlichen Religion als einen geschichtlichen Werdeprozeß im Leben des menschlichen Geistes zu schildern." Prof. Dr. H. Holtzmann, Baden. Deutsche Lit.-Ztg. Nr. 49. 1908.

Inhalt: Israelitische Volksreligion und die Propheten. Griechentum und Christentum. Judentum und Hellenismus. Luther und die moderne Welt. Die religiöse Frage der Gegenwart.

Christus. Von Prof. Dr. O. Holtzmann. 8°. 152 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Mit einer wunderbaren Ruhe, Klarheit und Überzeugungskraft faßt H. die Stücke zu einem abgerundeten, einheitlichen Bilde zusammen, die für die Jesusforschung bedeutsam waren und als ihr Reinertrag bezeichnet werden können." K. Koch. (L. Bl. z. Pd. Ztg. 07.)

Aus dem Inhalt: Das Christentum in der Geschichte. — Volk und Heimat Jesu. — Quellen des Lebens Jesu. — Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelisten. — Geschichte Jesu. — Das Evangelium Jesu. — Der Sünderheiland. — Die Glaubenstatsachen des Lebens Jesu. — Erlöser, Versöhner, Messias.

Paulus. Von Professor Dr. R. Knopf. 8°. 127 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Die große Gestalt des Paulus, der, alle seine Mitarbeiter in den Schatten stellend, im Urchristentum aufragt, bildet den Gegenstand dieses Bändchens. Nach einer Einführung in die Quellen werden behandelt: 1. Paulus vor seiner Bekehrung; 2. die Bekehrung und die Anfänge der Missionsarbeit; 3. die große planmäßige Weltmission; 4. die Gefangennahme in Jerusalem und die Überlieferung über die letzten Lebensjahre des Apostels; 5. der Kampf, den Paulus mit den judaistischen Gegnern um sein Lebenswerk führen mußte; 6. Paulus und seine Mission; 7. seine organisatorische Tätigkeit an den Gemeinden. 8. Seine Theologie und Frömmigkeit.

Die evangelische Kirche und ihre Reformen. Von Prof. Dr. F. Niebergall. 167 S. Geh. M. 1.— In Origb. M. 1.25

„Ich wüßte nicht, wie diese zarte und schwierige Aufgabe glücklicher angegriffen und gelöst werden könnte, als es von Niebergall geschieht. Er hat den Theologen ausgezogen, als er die Feder ergriff, und doch verrät jede Seite die gründlichste Kenntnis der geschichtlichen Bedingungen und der gegenwärtigen Lage der Kirche. In seiner Schreibart paßt er sich völlig der Ausdrucksweise gebildeter Laien an und weiß die Probleme ohne alle technische Terminologie klar und plastisch zu bezeichnen. Die Formulierung hat oft etwas herzerfrischend Drastisches.“ Erich Foerster. Die christliche Welt. Nr. 31. 1909.

„Durch diesen Inhalt ist das Büchlein unter der großen Flut von Schriften, die sich mit Kirche und Religion jetzt beschäftigen, augenblicklich einzigartig.“ Liz. Wielandt-Heidelberg. Heidelb. Ztg. 1. Dez. 1908.

Sabbat und Sonntag. Von Prof. Dr. H. Meinhold. 126 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Aus dem Inhalt: Der Sabbat in Babylonien und in Altisrael. Die Entstehung des jüdischen Sabbats in der babylonischen Gefangenschaft. Die Einführung des Sabbats in der jüdischen Gemeinde nach der Verbannung und seine Durchführung. Die Entstehung des Sonntages. Jesus und der Sabbat. Der Sabbat und die ersten Gemeinden. Paulus und der Sabbat. Die siebentägige Woche. Die Geschichte des Sonntags in der Kirche. Die alte Kirche. Die Kirche des Mittelalters. Die Reformation und der Sonntag. Der Sonntag in den reformierten Kirchen der nachreformatorischen Zeit. Der Sonntag in der lutherischen Kirche der nachreformatorischen Zeit.

Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Von Professor Dr. A. W. Hunzinger. 154 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Welches sind die Gründe für die akute Weltanschauungskrisis der Gegenwart und welche Berechtigung ist ihr zuzusprechen? Diese Fragen werden in dem vorliegenden Werke klar und erschöpfend beantwortet. Nach einer historischen Einleitung, die die Entstehung der gegenwärtigen religiösen Krisis in ihren wesentlichen Motiven schildert, legt der Verfasser in scharfen Umrissen die Grundzüge der christlichen Weltanschauung dar. Es folgt sodann die kritische, theoretische und praktische Auseinandersetzung zwischen der christlichen und den hauptsächlichsten modernen Weltanschauungen, insbesondere mit der materialistischen und energetischen, den verschiedenen Formen der idealistischen und endlich der pessimistischen Weltanschauung. Den Abschluß bildet eine Rechtfertigung des Christentums gegenüber der modernen religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise.

Philosophie und Pädagogik

Die Weltanschauungen der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich. Von Prof. Dr. C. Wenzig. 8⁰. 158 Seiten.
Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein vortreffliches inhaltreiches Büchlein, mit wissenschaftlich-philosophischer Strenge geschrieben, das infolge seiner leichtverständlichen Darstellungsweise von einem größeren Publikum mit Erfolg gelesen werden kann. Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, die Entwicklung der verschiedenen Weltanschauungen historisch-kritisch zu beleuchten und zu zeigen, wie die Gegensätze in ihnen durch falsche Anwendung an sich richtiger Prinzipien entstanden sind."

J. Köbler. Archiv f. d. ges. Psychologie. Bd. XI. 2.

„In der vorliegenden Arbeit ergreift nun ein Meister philosophischer Darstellungskunst den Taktstock. Wir lauschen seinen Darbietungen, die uns innerlich bereichern an Welt- und Lebenskenntnis, hier Dissonanzen auflösen, dort ein harmonisches Weltbild gestalten. Mit psychologischem Rüstzeug bahnt uns Wenzig den Weg in die so verschlungenen Pfade der einzelnen philosophischen Systeme, die bei aller Divergenz doch schließlich einmünden in das Ziel: Verdeutlichung des Bewußtseinsinhaltes . . . . Das Bändchen sei bestens empfohlen." Pädagog. Zeitung. Nr. 4. 34. Jahrg.

Einführung in die Ästhetik der Gegenwart. Von Prof. Dr. E. Meumann. 8⁰. 154 Seiten.
Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Deshalb wird man eine so klar geschriebene kurze Zusammenfassung aller ästhetischen Bestrebungen unserer Zeit mit lebhafter Freude begrüßen müssen. Die gesamte einschlägige Literatur wird vom Verfasser beherrscht. Man merkt es seiner elegant geschriebenen Darstellung an, wie sie aus dem Vollen schöpft. Gerade für den, der in die behandelten Probleme tiefer eindringen will, wird Meumanns Werkchen ein unentbehrlicher Führer sein." Straßburger Post, 6. Dez. 1907.

„Es werden darin die Hauptprobleme der Ästethik und ihrer Methoden, nach denen sie behandelt werden, dargelegt. Jeder, der sich mit diesem Gegenstande befaßt, muß zu dem vorliegenden Buche greifen, denn eine Autorität wie Meumann kann nicht übergangen werden." Schauen und Schaffen, 2. Februarheft, Jahrgang XXXV.

Das System der Ästhetik. Von Prof. Dr. E. Meumann. 8⁰. Geheftet M. 1.— In Originalleinenband M. 1,25

Während der Leser in der „Einführung" die Hauptprobleme der Ästhetik und ihrer Methoden, nach denen sie behandelt werden, kennen lernt, gibt der Verfasser hier eine Lösung dieser Probleme, indem er seine Anschauungen in systematischer, zusammenhängender Form darlegt.

Einführung in die Psychologie. Von Prof. Dr. H. Dyroff. 139 S. Geh. Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Dyroff versteht es mit großem Geschick, aus den Forschungsgebieten der Psychologie diejenigen engeren Bezirke herauszuschälen, bei denen sich ohne innere Schwierigkeiten die bisher gewonnenen Grundbegriffe bewähren und alle theoretischen Fragezeichen an die Grenze abschieben lassen." Max Ettlinger. Deutsche Literaturzeitung. Nr. 20. 1909.

„Das kleine Werk von Professor Dyroff, das seine Entstehung psychologischen Vorträgen im Zyklus der Bonner Volkshochschulkurse verdankt, kann als erste Einführung und Anregung jedem Unbewanderten empfohlen werden."

Fr. Berlage. Pädagog.-psycholog. Studien. Nr. 1. 10. Jahrg.

Charakterbildung. Von Privatdozent Dr. Th. Elsenhans. 8⁰. 143 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Die Abhandlung über Charakterbildung von Professor Elsenhans-Heidelberg kann zur Dyroffschen „Einführung in die Psychologie" als Ergänzung betrachtet werden, welche vom psychologischen Gebiet aufs pädagogische hinüberführt. Das Werkchen von Elsenhans ist aber auch ohne psychologische Vorkenntnisse durchaus verständlich und wird jedem Pädagogen eine Fülle von Anregungen bieten ..... Das Buch vereinigt in so einzigartiger Weise Reichhaltigkeit des Stoffes mit klarer und verständlicher Darstellung, daß jeder Gebildete, vor allem jeder Pädagoge, viel Genuß und Förderung aus der Lektüre gewinnen wird." Pädagog.-psychol. Studien. No. 1. X. Jahrg.

Prinzipielle Grundlagen der Pädagogik und Didaktik. Von Prof. Dr. W. Rein. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Sich in den großen Problemen und Aufgaben des Lebens zurechtzufinden und zu ihnen eine feste gesicherte Stellung zu gewinnen, ist die Pflicht jedes denkenden Erziehers wie auch aller derer, die an der Volkserziehung im weitesten Sinne und im großen Zuge teilzunehmen sich genötigt fühlen. Ein Führer hierbei will das vorliegende Buch unseres Meisters der Pädagogik sein. Es geht im ersten Kapitel von der Unterscheidung zwischen Bildungsidealen und Erziehungsziel aus, knüpft im zweiten an den Streit zwischen relativer und absoluter Ethik an, um zu der Forderung zu gelangen, absolute Normen als Grundlagen und Richtlinien aufzustellen. Daraus wird im dritten Kapitel das Erziehungsziel entwickelt, das maßgebend für den Geist der erzieherischen Arbeit ist. Durch Beziehung auf den Begriff des Charakters geht die Schrift im vierten Kapitel auf eine übersichtliche Darstellung der Individual- und Sozialideen ein, und behandelt im fünften Kapitel: 1. den Glauben an den stetigen Fortschritt der Menschheit und 2. die Möglichkeit der Beeinflussung der Entwicklung der Jugend. Damit sind die theoretischen Grundlagen für die Erziehung und den Unterricht geschaffen.

Praktische Erziehung. Von Direktor Dr. A. Pabst. 8°. 123 S. mit zahlr. Abb. Geh. M. 1.— In Originalleinenband M. 1.25

„Vergnügt klappte ich das Buch zu — die Sonne hatte mir geschienen. Ich rate den Lehrern und Erziehern, die Schrift eingehend zu studieren. Die Reformbewegung auf dem Gebiete der Volksschule wird hier allseitig beleuchtet und klar dargetan, daß die Handarbeit ein notwendiges Glied aller gesunden Reformbestrebungen ausmachen muß. Ich wünsche dem Buche gute Aufnahme." Schweiz. Blätter f. Knabenhandarbeit. Nr. 11. 1908.

Aus dem Inhalt: Anfänge, Ziele, Macht und Grenzen der Erziehung. — Zögling und Erzieher. — Spiel und Beschäftigung. Kindergarten. — Die Schule. — Zeichnen, Handarbeiten rc. — Erweiterung der Aufgabe der Schule. — Arbeitsschule. — Arbeitsmaterial der Schule und Hilfsschule. — Schule und Leben.

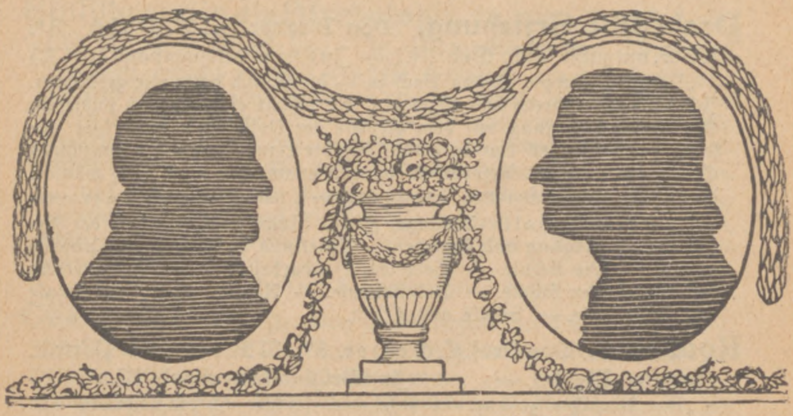
Rousseau. Von Prof. L. Geiger. 8°. 131 S. mit einem Porträt. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Verfasser zeichnet in fesselnder, leichter Gesprächssprache das Leben und Schaffen des großen Franzosen, geht besonders auch den Personen und Einwirkungen nach, denen Rousseau manche Idee zu einem Teil verdankt; seine Schriften werden in kurzen Hauptskizzen geboten, seine Stellung zu Theater und Musik gewürdigt, die Frauen aus R.'s Umgangskreis genauer betrachtet, ferner sein Leben in seiner Zeit und seiner Stellung zu den Größen jener Epoche dargetan. Kurz es ist ein echtes Volksbuch, das uns gefehlt hat, und wird eine Lücke in der Volksliteratur ausfüllen."

K. O. Leipacher. Die Hilfe Nr. 3. 1909.



Aus Pabst. Handarbeitsunterricht im „Manual Training Centre" einer Londoner Volksschule.



Schiller und Goethe. Aus Lienhard, Klass. Weimar.

Sprache • Literatur • Kunst

Unser Deutsch. Einführung in die Muttersprache. Von Geh. Rat Professor Friedrich Kluge. 8⁰. 152 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„In jedem der zehn Essays erkennen wir den hervorragenden Gelehrten der hoch über der Sache steht, der überall aus dem Vollen schöpft und mit vollendeter Darstellungskunst die Ergebnisse ernster wissenschaftlicher Forschung in einer Form bietet, die jedem Gebildeten die Lektüre des Buches zu einer Quelle des Genusses macht." Südw. Schulbl. Nr. 2, 1907.

Lautbildung. Von Prof. Dr. Sütterlin. 191 S. mit zahlr. Abbild. Geheftet M. 1.— In Originalleinenband M. 1.25

„Jeder Lehrer einer lebenden Sprache muß sich wenigstens über die Grundtatsachen der Phonetik klar sein, wenn er eine richtige Aussprache der zu lehrenden Sprache in pädagogisch zweckmäßiger Weise seinen Schülern beibringen will ... Eine ganz vortreffliche Orientierung bietet nun Sütterlin mit dem vorliegenden Büchlein, das aus Vorlesungen für Lehrer und Lehrerinnen hervorgegangen ist. Der behagliche Fluß der mündlichen Rede vereinigt sich mit Klarheit und Anschaulichkeit der Darstellung, so daß auch der Fernerstehende mit Verständnis folgen kann. Fremdartige wissenschaftliche Ausdrücke werden möglichst vermieden, gut gewählte und oft amüsante Beispiele aus dem Deutschen und seinen Dialekten unterstützen die theoretischen Ausführungen." Marburg i. Harz.

Univ.-Prof. Dr. Albert Thumb. Frankfurter Zeitung. Nr. 339. 1908.

Der Sagenkreis der Nibelungen. Von Prof. Dr. G. Holz. 8⁰. 132 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Verfasser behandelt die über die ganze germanische Welt des Mittelalters, besonders über Deutschland und Skandinavien verbreiteten, vielbesungenen Erzählungen von Siegfrieds Heldentum und Tod, sowie von dem ruhmreichen Untergange des Burgundenvolkes durch die Hunnen. Entstehung und Weiterbildung der Sage werden geschildert, ein Einblick in die Quellen gewährt und die nordische wie germanische Überlieferung auf Form und Inhalt untersucht.

„Es ist ein Genuß, die beweiskräftigen und scharfsinnigen Ausführungen zu lesen." M. A. Lau. Schul-Museum, 4. Jg. Nr. 6.

Lessing. Von Geheimrat Prof. Dr. Werner. 159 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Eine besondere Stärke des Buches liegt in seiner Anschaulichkeit, die durch geeignete, in ihrer Knappheit überaus geschickt gewählte Selbstzeugnisse Lessings, sei's aus den Werken oder Briefen, warm belebt wird. Man fühlt, wie der Darsteller überlegen mit seinem Stoff förmlich spielt, mit leisem ironischen Einschlag; man erfreut sich daran, wie er scheinbar tändelnd, induktiv eingekleidet, mit nachlässiger Grazie die Ergebnisse seiner Forschung entfaltet. Und das ist gerade recht lessingisch! .... Will man den Gesamteindruck dieses Lessingbüchleins zusammenfassen, so läßt sich dies am besten in die Hoffnung schließen, daß es sich als Muster eines populär-wissenschaftlichen Lebensbildes eines unserer bahnbrechenden Dichter und Denker aus bedeutungsvoller Zeit recht zahlreiche Leser und Freunde erwerbe."

Joh. Georg Sprengel. Frankfurter Zeitung. Nr. 339. 1908.

Das klassische Weimar. Von Friedrich Lienhard. 161 S. mit Buchschmuck. Geh. M. 1.— In Originalleinenbd. M. 1.25

„Und das Herz kann einem warm werden, wenn man die stilistisch glänzende Ausführung liest. Ein vielbelesener Literarhistoriker redet, aber man erkennt zugleich den aus den Tiefen eines abgeklärten Selbst schöpfenden Poeten. Ein billiges aber ganz wundervolles deutsches Hausbuch." Leipziger Neueste Nachrichten. 24. November 1908.

Aus dem Inhalt: Deutschlands geistige Mission. — Das revolutionäre und philosophische Jahrhundert. — Friedrich der Große. — Rousseau, Klopstock und die Gefühlsbewegung. — Lessing und die Aufklärung. — Herder und die Volkspoesie. — Von Kant zu Schiller. — Schiller. — Weimar aus der Vogelschau. — Schiller und Goethe. — Goethe. — Das klassische Ideal der Zukunft.

Heinrich von Kleist. Von Prof. Dr. H. Roetteken. 8⁰. 152 S. Mit einem Porträt des Dichters. Geh. Mark 1.— Geb. Mark 1.25

„Verfasser gehört seit langem zu den besten Kennern unseres großen Dichters .... Die in jeder Hinsicht von tiefem psychologischen Verständnis und feinem ästhetischen Empfinden getragene Darstellung sei hiermit allen Freunden unserer Literatur auf das wärmste empfohlen."

Badische Schulzeitung, 21. Dez. 1907.

Grundriß der Musikwissenschaft. Von Prof. Dr. phil. et mus. Hugo Riemann. 8°. 160 S. Geh. Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein phänomenales Büchlein — auf 160 Seiten eine zusammenfassende, in bewunderungswürdiger Übersichtlichkeit aufgerollte Darstellung der gesamten Musikwissenschaft, eine Enzyklopädie von nie dagewesener Konzentration eines ungeheuren Stoff- und Ideengebietes! Der berühmte Leipziger Musikgelehrte behandelt in dieser seiner erstaunlichen Arbeit den ganzen Komplex von Wissenschaften, die dienend oder selbständig bei ihrem Zusammenschluß die moderne Musikwissenschaft bilden . . . . Beiden, Musiker wie Musikfreund, kann Riemanns Grundriß der Musikwissenschaft als ein Buch von starkem Bildungswert nicht warm genug empfohlen werden." Hamburger Nachrichten, Nr. 30, 1908. F. Pf.

Beethoven. Von Prof. Dr. Herm. Freih. von der Pfordten. 8°. 151 S. Mit einem Porträt des Künstlers von Prof. Stuck. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Einen Wegweiser zu Beethovens künstlerischer und menschlicher Größe möchten wir dieses köstliche kleine Werk nennen. Es ist von einem geschrieben, dem es ernst ist mit der Kunst und der es verstanden, Beethovens titanische Größe zu würdigen. Der Leser findet hier nicht nur eine treffliche Charakteristik dieser gewaltigen Persönlichkeit, sowie eine kurze Erzählung seines Lebens, sondern vor allem eine wertvolle Einführung in seine Werke." Die Instrumentalmusik, Nr. 10, 8. Jahrg.

„Ein populär gehaltenes Buch über einen gewaltigen Stoff zu schreiben, ist nicht so leicht, wie vielleicht der Laie glaubt; um so mehr ist von der Pfordten zu beglückwünschen: es ist ihm gelungen, wirklich für Leser aus den verschiedensten Kreisen zu schreiben und dabei doch dem großen Stoff die Treue zu halten. Jeder Beethovenfreund, sowie jeder Freund der Kunst überhaupt kann seine helle Freude darüber haben." Dr. Egon v. Komorzynski. Die Musik. 1. Aprilheft 1908.

Mozart. Von Prof. Dr. Herm. Freih. von der Pfordten. 8°. 159 S. Mit einem Porträt des Künstlers v. Doris Stock. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Kurz, wir haben hier einen vortrefflichen Wegweiser zum Verständnis Mozartscher Kunst, der uns Mozarts Bedeutung nicht nur in historischer Würdigung, sondern in unmittelbarem Gefühlsverständnis erschließt und uns befähigt, ihn nicht nur als Klassiker zu bewundern, sondern auch als Menschen liebend zu besitzen." Die Schweiz. Nr. 23. 1908. 12. Jahrgang.

„. . . . . die wir allen denen auf das wärmste empfehlen, die des großen Meisters Kunst lieben und verehren, die ihm Stunden der Weihe und des Genusses verdanken. Sie ist eine der gediegensten Arbeiten von kleinerem Umfang, die uns auf diesem Gebiet bis jetzt unter die Hände gekommen sind." Nationalzeitung, Nr. 44, 1908. E. Th. M

Richard Wagner. Von Dr. Eug. Schmitz. 150 S. mit Porträt. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Als äußere Einteilung liegen dem Buche die Hauptperioden in Wagners Leben zu Grunde. Die fünf Kapitel tragen die Überschrift: Jugendzeit und Jugendwerke. Entwicklung zur Reife. — Hofkapellmeister in Dresden: Rienzi. Holländer. Tannhäuser. Lohengrin. — Im Exil: Wagner als Theoretiker. Der Ring des Nibelungen. Tristan. — Unter königlichem Schutz: Die Meistersinger von Nürnberg. — Die Bayreuther Festspiele: Parsival. — Durch psychologische, technische und historische Analysen sucht Verfasser seinen Lesern das Verständnis für des Meisters Werke zu erschließen. Nicht nur Wagner den Musiker, sondern Wagner den großen Dramatiker, dem sich Ton und Wort in gleicher Weise zur Verwirklichung seiner künstlerischen Ideen anbieten, weiß er uns nahe zu bringen, der in seiner genialen Doppelbegabung ein in der tausendjährigen Entwicklungsgeschichte unserer Kultur einzig dastehendes Phänomen ist.

Volkswirtschaft und Bürgerkunde

Volkswirtschaft und Staat. Von Prof. Dr. C. Kindermann. 8⁰. 128 S. Geh. M. 1.— Originalleinenbd. M. 1.25

Die theoretische und praktische Behandlung dieser Wechselwirkung gehört zu einem der wichtigsten Gebiete der allgemeinen Bildung; denn wir müssen ständig zu diesen Fragen Stellung nehmen, sei es von Berufswegen oder zwecks Ausübung der bürgerlichen Pflichten, in Parlament und Partei sowie sonst in der Öffentlichkeit. — „Welches ist die Stellung des Staates zur Volkswirtschaft im Laufe der Jahrhunderte? Wie arbeitet die Volkswirtschaft mit an staatlichen Zielen im allgemeinen und speziell im Etatswesen. Welches ist anderseits die Mitwirkung des Staates an der volkswirtschaftlichen Tätigkeit entweder direkt durch Eigenproduktion oder indirekt im Wege allgemeinen Ordnens und Pflegens, sowie durch Förderung der einzelnen Stände." Diese Fülle von Fragen wird hier in knappen, großen Zügen von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus behandelt.

Politik. Von Prof. Dr. Fr. Stier-Somlo. 8⁰. 170 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Wesen und Zweck, Rechtfertigung und typischer Wandlungsprozeß des Staates, seine natürlichen und sittlichen Grundlagen mit Hinblick auf geographische Lage, Familie, Ehe, Frauenfrage und Völkerkunde. Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt mit ihrem reichen Inhalt, Staatsformen und Staatsverfassungen werden geprüft und gewertet.

„Eine Fundgrube von unentbehrlichen, allgemein-politischen Kenntnissen, die dadurch an Wert gewinnen, daß alle seine Darlegungen ebenso leichtverständlich gefaßt sind, wie sie wissenschaftlich tief begründet sind!"

Regierungsrat Professor Dr. A. Lotz. Preuß. Verwaltungsbl. Jg. 28 Nr. 41.

Unsere Kolonien. Von Wirkl. Legationsrat Dr. H. Schnee, Vortragender Rat im Kolonialamt. 196 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Leser findet hier vor allem das vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt Wesentliche, auf amtliches Material gegründete Angaben über den gegenwärtigen Stand der Besiedlung und der Plantagenwirtschaft, des Bergbaues, des Handels und der Eingeborenenproduktion, des Eisenbahnbaues, der Finanzen und der Verwaltungsorganisation unserer Schutzgebiete." Deutsches Kolonialblatt. Nr. 17. XIX. Jahrgang.

„Das klar und anregend geschriebene Buch ist hervorragend geeignet, weite Kreise in die Fragen unserer Kolonialpolitik einzuführen."
Kieler Neueste Nachrichten. 16. Aug. 1908.

Die Deutsche Reichsverfassung. Von Geh. Rat Prof. Dr. Ph. Zorn. 8⁰. 126 S. Geh. M. 1.— In Origb. M. 1.25

„Die vorliegende gemeinverständliche Schrift des hervorragenden Bonner Rechtsgelehrten macht den Leser in leichtfaßlicher klarer und prägnanter Darstellung mit dem Wesen der deutschen Reichsverfassung bekannt . . . Als willkommene Beigabe ist dem sehr zu empfehlenden, vom Verlage vorzüglich ausgestatteten und preiswerten Schriftchen ein kurzer Überblick über die Literatur des Reichsstaatsrechts angegliedert."
Literarisches Zentralblatt, Nr. 1, 1908.

„Es ist nicht eine nackte Zusammenfassung von Paragraphen und Grundgesetzen, sondern eine geschichtsphilosophische Studie über die Vorgeschichte des Reiches im Rahmen der Europäischen Entwicklung, über seine Aufrichtung, seinen Staatscharakter und seine Organisation."
Die christl. Frau. 11. Heft. 1908.



Lagerplatz Gams-Gams. Deutsch-Südwest-Afrika. Aus Passarge, Südafrika.

Unsere Gerichte und ihre Reform. Von Prof. Dr. W. Kisch. 8⁰. 171 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein prächtiges Büchlein, das Wesen und Aufgabe unserer Gerichte gemeinverständlich darstellt und zu den Reformfragen in so trefflicher, überzeugender und sachlicher Weise Stellung nimmt, daß ich es im Interesse des Ansehens und deren Organe gerne jedem Deutschen in die Hand geben möchte. Das Recht. Nr. 11. 1908.

Die Großstadt und ihre sozialen Probleme. Von Privatdozent Dr. A. Weber. 8⁰. 148 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Das vorliegende Büchlein erweist sich als klar und fesselnd geschriebener Führer durch die Großstadtprobleme. Der Verfasser führt den Leser durch das Familienleben und die Wohnungen der Großstadt, bespricht die Arbeitslosigkeit und Großstadtarmut und schildert die Aufgaben, die auf dem Gebiete der Volksbildung und Volksgeselligkeit noch zu lösen sind. Die Darstellung ist streng objektiv, Licht und Schatten sind gerecht verteilt."

Dr. J. Moses-Mannheim.
Zeitschrift f. Schulgesundheitspflege. Nr. 5. 1908.

Der Mittelstand und seine wirtschaftliche Lage. Von Syndikus Dr. J. Wernicke. 8⁰. 122 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

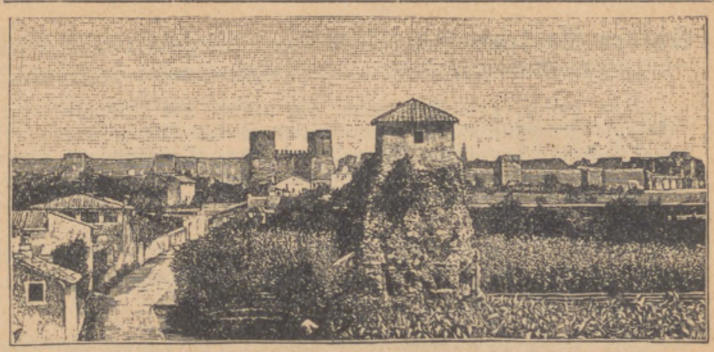
„In einem kleinen handlichen Bändchen . . . führt uns der sachverständige Verfasser in fast alle Fragen des Mittelstandes ein, die in den politischen und wirtschaftlichen Tageskämpfen zur Debatte stehen. Theorie und Praxis kommen dabei gleichmäßig zu ihrem Rechte. Wer sich über Lage und Statistik des Mittelstandes, seine Forderungen, seine Zukunftsaussichten, seine Entwicklung zum neuen Mittelstand und zahlreiche andere wichtige Probleme unterrichten will, dem gibt dieses praktische Büchlein erwünschten Aufschluß. . . . . Wir können das Bändchen aufs wärmste empfehlen."

Whjn. Die Hilfe. 20. Dezember 1908.

Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen Von Helene Lange. 8⁰. 141 S. Geh. M. 1.— Geb. M. 1.25

„Wer sich klar werden will über den organischen Zusammenhang der modernen Frauenbestrebungen, über die man so leicht, je nach zufälligen Erfahrungen, hier zustimmend, dort verdammend, urteilt, ohne sich zu vergegenwärtigen, daß eine die andere voraussetzt, eine mit der anderen in den gleichen letzten Ursachen zusammenfließt . . . der greife zu diesem inhaltsreichen, trefflich geschriebenen Buche."

Elisabeth Gnauck-Kühne. Soziale Kultur. Dezember 1907.



Römische Stadtmauer. Aus Diehl.

Geschichte und Geographie

Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung d. Menschheit. Von Prof. Dr. H. Winckler. 8⁰. 156 Seiten. Geheftet Mark 1.— Gebunden Mark 1.25

„Das kleine Werk behandelt die Fülle von Material, wie wir es nunmehr zur altorientalischen Weltanschauungslehre besitzen, in übersichtlicher und zugleich fesselnder Weise; es wird jedem Leser, der sich für diese Fragen zu interessieren begonnen hat, ungemein nützlich werden."
C. N. Norddeutsche allgem. Zeitung. Nr. 287. 1908.

Kulturgeschichte Roms. Von Prof. Dr. Th. Birt. 164 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Nicht nur ein gründlicher Kenner der Antike, sondern auch ein feinsinniger Schriftsteller führt hier die Feder. Wir schreiten mit ihm durch die Straßen des alten Rom, begleiten ihn in die Bäder, die Tempel, die Theater und die Arena, wohnen rauschenden Festen bei und lernen so Leben jenes Volkes kennen, das so lange die Welt beherrschte.

Das alte Rom. Von Prof. Dr. E. Diehl. Mit zahlr. Abb. und Karten. Geheftet M. 1.— In Originalleinenband M. 1.25

Die Schilderung des Werdens, Blühens und Vergehens des alten Rom von seinen ersten Anfängen bis zum Ende des weströmischen Reiches geht von einer Würdigung der geologischen Beschaffenheit und natürlichen Gliederung des Bodens der römischen Campagna aus. Sie verfolgt die Gründung und das Wachsen der ältesten Siedelungen mit ihren Bauten und Kultstätten, zeigt wie im Verlaufe der Republik und des Imperium sakrale und profane Bauten erstanden, die in Zeiten harter Not den Göttern gelobt oder großen Männern zur Ehr, der Stadt zur Zier errichtet waren, und welche Schicksale sie im Laufe der späteren Entwicklung erfahren.

Grundzüge der Deutschen Altertumskunde. Von Prof. Dr. H. Fischer. 8°. 141 S. Geh. M. 1.— In Origbd. 1.25

„Wer künftig sich darüber unterrichten will, welches die Hauptfragen sind, die die deutsche Altertumskunde zu beantworten hat, welche verschiedene Unterfragen dabei zu berücksichtigen sind, der greife getrost zu Fischers Büchlein. Er wird hier seine Wünsche erfüllen können. Mit diesen Worten ist dem Buche eine Empfehlung erteilt, die man in der Tat sonst keinem anderen Werke der gesamten wissenschaftlichen und populären Literatur auf dem Gebiete der deutschen Altertumskunde zuteil werden lassen kann. Fischer hat Recht, wenn er in dem Vorwort betont, daß es eine andere Darstellung des ganzen Gegenstandes zurzeit nicht gibt . . . ."

Prof. Dr. Lauffer. Frankfurter Zeitung. Nr. 107. 1909.

Mohammed und die Seinen. Von Prof. Dr. H. Reckendorf. 8°. 138 S. Geh. M. 1.— In Originalleinenbd. M. 1.25

„Unter den in jüngster Zeit sich mit erfreulichem Fortschritte mehrenden Darstellungen der islamischen Anfänge für weitere Kreise nimmt dieses Buch eine ganz hervorragende und besondere Stelle ein. Es ist ein Versuch, die sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und individuellen Grundlagen des beginnenden Islam zusammenhängend zu verdeutlichen. In fließender Darstellung, die die Lektüre des Buches zu einem wirklichen Genusse gestaltet, werden hier die Berichte der verschiedenen islamischen Quellen zum erstenmal in gedrängter, aber durchaus erschöpfender Weise zu einem farbenreichen Bilde geformt."

R. Geyer. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. Bd. XXI.

Die Kultur der Araber. Von Prof. Dr. J. Hell. 154 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Ein großzügiges Bild der gesamten materiellen und geistigen Kultur des Islam unter arabischer Herrschaft. Es werden geschildert: Die Kultur der Araber vor dem Islam. Die Keime der neuen Kultur im Werke Mohammeds. Die Bedeutung der Eroberungszüge für die kulturelle Befruchtung des Arabertums durch die Berührung mit den unterworfenen Kulturnationen usw.

Der Kampf um die Herrschaft im Mittelmeer. Von Priv.-Doz. Dr. P. Herre. 180 S. Geh. M. 1.— In Origb. 1.25

Verfasser geleitet den Leser durch die gewaltige Geschichte des Mittelmeergebietes von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart. Das Kommen und Gehen der Völker, die Ablösung der einen Herrschaft durch die andere und die in diesem Wechsel ruhende Bedeutung sind Hauptinhalt der Darstellung. Sie verfolgt nicht die Entwicklung des einzelnen Volkes, sondern richtet den Blick allein auf die allgemeine, den Gesamtraum überspannende Entwicklung und auf die sichtbaren und unsichtbaren treibenden Kräfte, deren Kampf die 4000jährige Geschichte erfüllt und den heutigen Zustand hat emporwachsen lassen.

Eiszeit und Urgeschichte des Menschen. Von Prof. Dr. J. Pohlig. 8⁰. 149 Seiten mit zahlr. Abbildungen. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein Bild der prähistorischen Eiszeit stellt der Verfasser vor unserem Geiste auf, wie es kürzer und einleuchtender dem Laien wohl selten geboten wurde .... Einfach im Stil und doch anregend genug, um selbst Menschen, die sich auf diesem Gebiete der Wissenschaft fremd und unbehaglich fühlen, fesseln zu können"

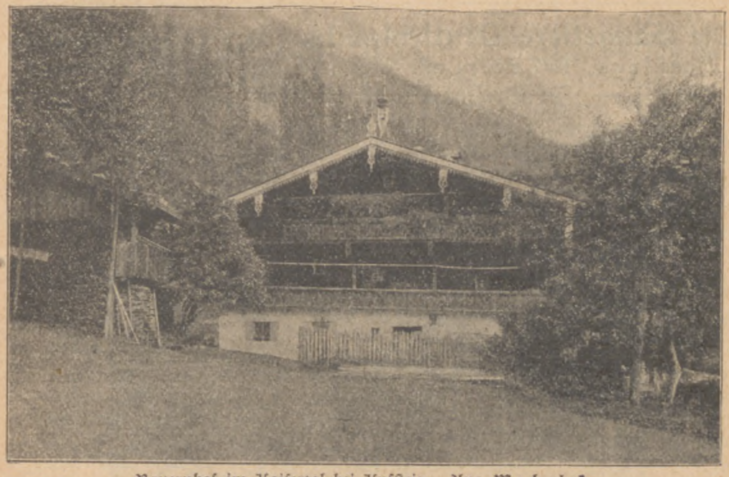
R. M. Schule u. Haus. 16. Jahrg. 14. H.



Die Polarvölker. Aus Byhan.

Die Polarvölker. Von Dr. H. Byhan, Abteilungsvorstand am Museum für Völkerkunde, Hamburg. 8⁰. 160 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. Geh. M. 1.— Originallbd. M. 1.25

Inmitten einer eigenen Welt haben sich bei den zirkumpolaren Völkern jahrtausende alte gesellschaftliche Anschauungen und Gebräuche erhalten, die uns der Verfasser hier auf Grund langjähriger Forschung und eigener Anschauung erzählt. Wir lernen die natürlichen Lebensbedingungen dieser Völker kennen, ihre soziale Stellung, Sitten und Gebräuche, religiösen Vorstellungen, rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse, Werkzeuge und Waffen, Schmuck und Kleidung, Wohnung und Verkehrsmittel usw.



Bauernhof im Kaisertal bei Kufstein. Aus Machaček.

Die Alpen. Von Privatdozent Dr. F. Machaček. 8⁰. 151 S. mit zahlreichen Profilen und typischen Landschaftsbildern. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Es war keine geringe Aufgabe, den gewaltigen Stoff auf 151 Seiten zusammenzudrängen, aber der Verfasser hat sie glücklich gelöst. — Die Darstellung ist sachlich und wissenschaftlich und doch verständlich, die Sprache knapp und schlicht, doch entbehrt sie, namentlich bei der Schilderung landwirtschaftlicher Schönheiten, nicht die innere Wärme. Ein Meisterstück gedrängter, raumsparender Gliederung ist die übersichtliche Topographie der Alpen."

Hermann Ludwig. Frankfurter Zeitung. Nr. 354. 1907.

Naturwissenschaften • Technik Gesundheitslehre

Form und Bau des Tierkörpers unter dem Einfluß der äußeren Daseinsbedingungen. Von Priv.-Doz. Dr. Eug. Neeresheimer. 140 S. mit zahlr. Abb. Geh. M. 1.— In Origbd. M. 1.25

Verf. führt uns in großen Zügen ein in den inneren Bau, die Entwicklung und die Lebensgeschichte der Tierformen, legt den Bau der verschiedenen Organe, ihre Funktionen und die Gründe für ihre Gestaltung dar, so daß wir die Zweckmäßigkeiten in der Natur, die Anpassungen und die Lebensbedingungen der einzelnen Arten verstehen lernen.

Die Säugetiere Deutschlands. Von Privatdozent Dr. Hennings. 160 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Keine trockene Aufzählung von Namen und Daten, sondern eine lebensvolle, von biologischen Gesichtspunkten ausgehende Darstellung! Äußere Eigenschaften: Bewegung, Stoffwechsel, Fortpflanzung der wichtigsten Säugetiere Deutschlands werden an Hand zahlreicher Abbildungen geschildert und in ihrer Bedeutung für unsere Heimat gewürdigt.



Verschiedene Vogelfüße. Aus Neeresheimer.

Das Schmarotzertum im Tierreich und seine Bedeutung für die Artbildung. Von Prof. Dr. L. von Graff. 8°. 136 S. mit 24 Textfig. Geh. Mark 1.— In Originalleinenbd. Mark 1.25

„Der schon vielfach behandelte Stoff findet hier von einem Meister wissenschaftlicher Forschung eine ausgezeichnete klare Darstellung, wobei besonders die allgemeinen Fragen, soweit es der beschränkte Umfang gestattet, eingehend berücksichtigt werden."

Prof. Dr. R. Hesse (Tübingen). Monatsheft f. d. nat. Unterricht 1908. Nr. 6.

„Eine derartig klare und anziehende Schilderung des Schmarotzertums im Tierreich kann jedermann rückhaltlos zur Lektüre empfohlen werden, dem zoologischen Fachmanne nicht minder wie dem Laien und nicht zuletzt dem Arzte." V. Franz.

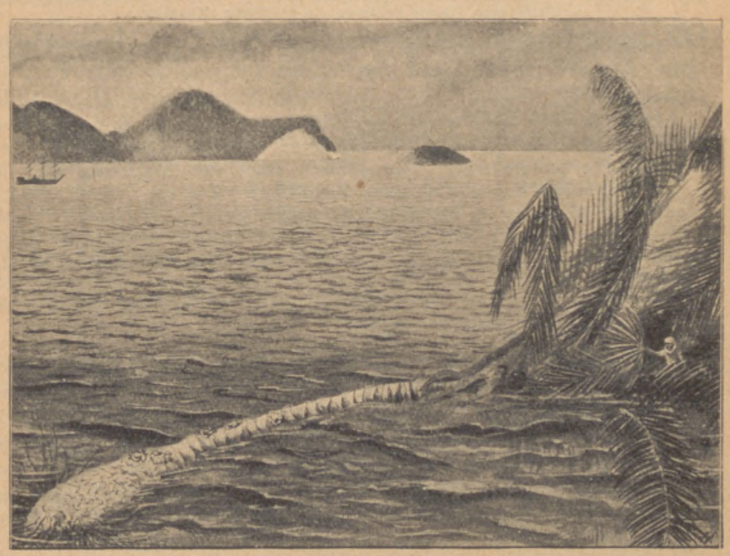
Naturwissenschaftliche Rundschau. Nr. 44. XXII. Jahrgang.

Pflanzengeographie. Von Dr. P. Graebner, Kustos am kgl. bot. Garten der Univ. Berlin. Mit zahlr. Abbildg.
Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Aus einer knappen Darstellung des ganzen Entwicklungsganges der Pflanzenwelt leitet Verfasser die jetzige Pflanzendecke der Erde ab und schildert daran anschließend die jetzt auf diese Pflanzendecke wirkenden ökologischen Faktoren: Wärme, Feuchtigkeit, Boden usw., durch deren Zusammenwirken dann die eingehend besprochenen eigenartigen Pflanzenvereine Wüste, Steppe, Wald, Heide, Moor usw. zustande kommen.

Anleitung zur Beobachtung der Pflanzenwelt. Von Prof. Dr. F. Rosen. 155 Seiten mit zahlreichen Abbildg.
Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Mancher hat Interesse für die Wunder der Pflanzenwelt, aber um tiefer in sie einzudringen, fehlt ihm der Führer. Ein solcher will dies Büchlein sein. An Hand zahlreicher Abbildungen leitet es den Leser an, zunächst die Erscheinungen der niederen Pflanzen zu beobachten, um dann in biologisch-historischer Betrachtung zu den immer komplizierteren Formen der höheren Pflanzen überzugehen, so daß sich zugleich der Leser durch eigenes Studium das Gebäude seiner Naturanschauung aufzubauen vermag.



Schwimmende Palme. Aus Graebner.



Verbreitungsmittel der Früchte und Samen. Aus Rosen.

a Frucht eines Korbblütlers mit Pappus; b geflügelte Früchte des Ahorn; c Rollfrucht eines Schneckenklees (Medicago scutellata); d Frucht des Sauerklees (Oxalis), die Samen fortschleudernd; e Mohnkapsel (Papaver), oben geöffnet; f Kapsel des Hornkrautes (Cerastium), bei Regen geschlossen bleibend, bei trockenem Wetter geöffnet; g Eicheln (Quercus) werden von Hähern und Nagern gesammelt und ausgesäet; h Same des Schöllkrautes (Chelidonium) mit „Schwiele"; i Kirsche (Prunus avium) mit Fruchtfleisch und hartem Steingehäuse für den Samen; k Erdbeere (Fragaria vesca) mit fleischigem Fruchtboden, eine Scheinfrucht; l—o Häkelfrüchte: l Zweizahn (Bidens), m Odermennig (Agrimonia), n Nelkenwurz (Geum urbanum), o Spitzklette (Xanthium).

Phanerogamen (Blütenpflanzen). Von Prof. Dr. E. Gilg und Dr. Muschler. 172 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

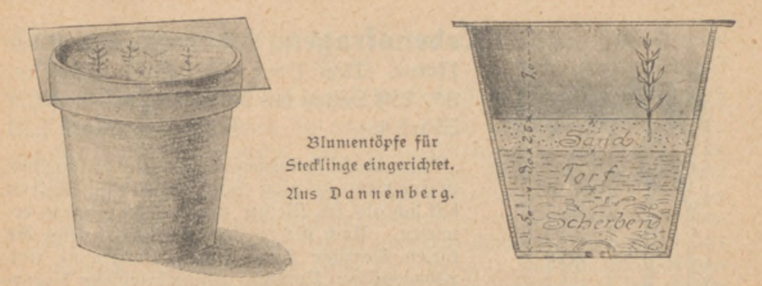
Das Bändchen bietet eine Übersicht über die wichtigsten Blütenpflanzen der ganzen Erde. In einer „Einführung" werden die wesentlichen Gesichtspunkte der modernen Pflanzenkunde eingehend behandelt. Hieran schließt sich das Kapitel über „Die Geschlechtsverhältnisse, Blüten, Frucht und Samenbildung". Der dritte und größte Teil des Bändchens bringt eine Schilderung der bedeutendsten Familien des Pflanzenreiches, nicht nur unserer einheimischen Flora, sondern aus allen Gebieten der Erde, soweit es sich um Nutz- oder Arzneigewächse handelt. Da auch der Zierpflanzen gedacht ist, dürfte sich das Werkchen auch für Gärtner und Blumenliebhaber jeder Art eignen.

Kryptogamen (Algen, Pilze, Flechten, Moose und Farnpflanzen). Von Prof. Dr. Möbius. 168 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen. Geheftet Mark 1.— Gebunden Mark 1.25

„Wem es um eine kurze, aber sachgemäße Orientierung zu tun ist, dem sei das Büchlein bestens empfohlen." Apothekerzeitung. Nr. 70. 1908.

„Das Büchlein sei allen denjenigen, welche sich für diese niederen Lebewesen interessieren, seiner knappen und doch leicht lesbaren, verständlichen Schreibweise wegen angelegentlichst empfohlen."

Der Gartenfreund 1908. Nr. 10.



Blumentöpfe für Stecklinge eingerichtet. Aus Dannenberg.

Pflege der Zimmer- und Balkonpflanzen. Von Paul Dannenberg, Städt. Garteninspektor. 166 S. Mit zahlr. Abb. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Die klare, schlichte Darstellungsweise und der enorm billige Preis werden das Buch als Hausfreund in jeder Familie willkommen sein lassen. Lehrern und Lehrerinnen sei das Werk angelegentlichst empfohlen. Für jede Volks- und Schulbibliothek ein unentbehrlicher Ratgeber. Der Hausfrau wird es eine herrliche Weihnachtsgabe sein, von deren Studium die ganze Familie Nutzen ziehen wird.“

C. Gdke. Preuß. Lehrerz. Nr. 290. 1908.

Befruchtung und Vererbung im Pflanzenreiche. Von Prof. Dr. Giesenhagen. 8°. 136 S. mit 31 Abbildungen. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Zwei prächtige kleine Bändchen (Giesenhagen und Graff), für deren Güte schon die Namen der beiden Autoren, bewährte Fachgelehrte, bürgen . . . Ich wüßte keine besseren Werke zu solchen Zwecken zu nennen.“

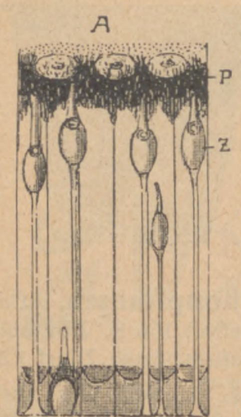
K. Blätter für Aquarien- und Terrarienkunde.

Die Bakterien und ihre Bedeutung im praktischen Leben. Von Privatdoz. Dr. H. Miehe. 8°. 144 S. mit zahlr. Abb. Geh. M. 1.— In Originalleinenband M. 1.25

Ihre Formen, Lebens- und Ernährungsweise werden eingehend behandelt und in ihrer Bedeutung für den Menschen betrachtet, sowohl als Helfer in der Natur und in der Industrie, wie als Feinde durch Verderben der Nahrungsmittel, Krankheitserreger usw. Ein Schlußkapitel zeigt die Mittel ihrer Bekämpfung.

„Eine sehr geschickte kurze Zusammenstellung, die allen, welche sich rasch über den gegenwärtigen Stand der Bakteriologie unterrichten wollen, bestens empfohlen werden kann.“

Österreichische botanische Zeitschrift. Nr. 11. 1907.



Netzhaut des Froschauges.
Aus Mangold.

Lebensfragen. Der Stoffwechsel in der Natur. Von Prof. Dr. F. B. Ahrens. 8⁰. 159 Seiten mit Abbildungen. Geheftet Mark 1.— Gebunden Mark 1.25

„Wissenschaftlich und populär zugleich zu schreiben ist eine Kunst, die nicht vielen gegeben ist. Ahrens hat sich als ein Meister auf diesem Gebiete erwiesen. Auch die vorliegende Schrift zeigt die vielen Vorzüge seiner klaren Darstellung und pädagogischen Umsicht. Ohne besondere Kenntnisse vorauszusetzen, behandelt er die chemischen Erscheinungen des Stoffwechsels und beschreibt die Eigenschaften, Bildung und Darstellung unserer Nahrungs- und Genußmittel. Das Buch kann aufs beste empfohlen werden."

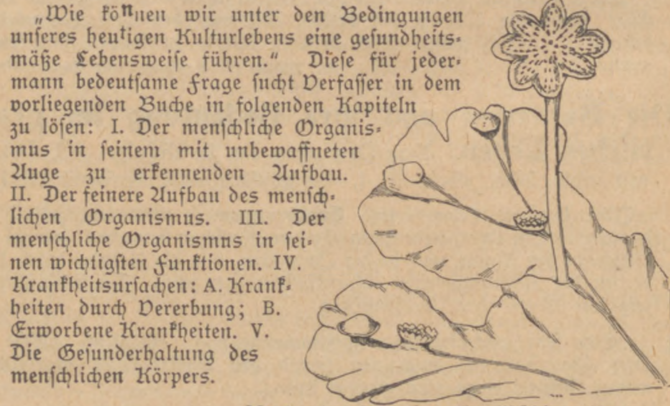
Chemiker-Zeitung 1908. 28. März.

Ein höchst reichhaltiges Material ist hier in wenigen Kapiteln zusammengedrängt, zeigt sich aber so klar und verständlich dargelegt, wie das nur zu leisten vermag, wer sein Gebiet auf das Vollkommenste durchdringt und beherrscht. Professor Dr. Edmund O. von Lippmann.

Die deutsche Zuckerindustrie. Nr. 42. XXXII. Jahrgang.

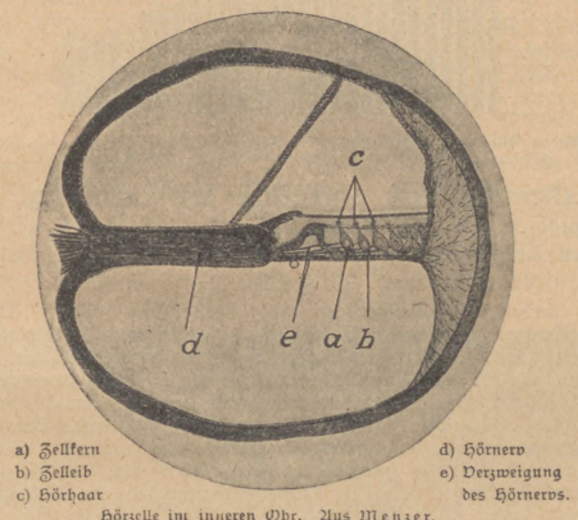
Der menschliche Organismus und seine Gesunderhaltung. Von Oberstabsarzt und Privatdozent Dr. A. Menzer. 163 S. mit zahlr. Abbildg. Geheftet M. 1.— In Originallbd. M. 1.25

„Wie können wir unter den Bedingungen unseres heutigen Kulturlebens eine gesundheitsmäße Lebensweise führen." Diese für jedermann bedeutsame Frage sucht Verfasser in dem vorliegenden Buche in folgenden Kapiteln zu lösen: I. Der menschliche Organismus in seinem mit unbewaffneten Auge zu erkennenden Aufbau. II. Der feinere Aufbau des menschlichen Organismus. III. Der menschliche Organismns in seinen wichtigsten Funktionen. IV. Krankheitsursachen: A. Krankheiten durch Vererbung; B. Erworbene Krankheiten. V. Die Gesunderhaltung des menschlichen Körpers.


Marchantia polymorpha. Aus Möbius, Kryptogamen.

Unsere Sinnesorgane und ihre Funktionen. Von Privatdozent Dr. med. et phil. Ernst Mangold. 8°. ca. 150 S. mit zahlr. Abb. Geh. Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Die Sinnesorgane sind die Pforten, durch welche die Außenwelt in unser Bewußtsein einzieht. Sie sind die Werkzeuge unserer Seele. Dies erhellt die Bedeutung des vorliegenden, die Ergebnisse der modernen Forschung verratenden, durchaus gemeinverständlichen Buches. Mit einer Würdigung der Sinnesorgane und Darlegung der Beziehungen zwischen Reiz und Empfindung werden im einzelnen eingehend behandelt: Das Sehorgan, das Gehörorgan, das Geruchsorgan, das Geschmacksorgan und die Hautsinnesorgane unter besonderer Berücksichtigung der physiologisch-psychologischen Zusammenhänge.

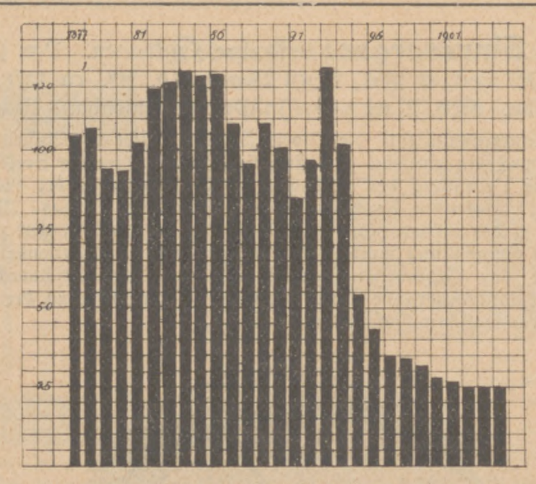


a) Zellkern
b) Zelleib
c) Hörhaar
d) Hörnerv
e) Verzweigung des Hörnervs.

Hörzelle im inneren Ohr. Aus Menzer.

Das Nervensystem und die Schädlichkeiten des täglichen Lebens. Von Privatdozent Dr. Schuster. 8°. 136 Seiten mit zahlr. Abb. Geh. M. 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Verf. belehrt in diesen sechs Vorträgen vortrefflich über den Bau des Nervensystems, über die Schädlichkeiten, denen es ausgesetzt und gibt beherzigenswerte Winke, es gesund zu erhalten. Von besonderem Interesse sind die Kapitel über die Schäden des Großstadtlebens und über Schule und Erziehung." Prager mediz. Wochenschrift. 1908. Nr. 16.



Sterblichkeit an Diphtherie und Krupp in den deutschen Städten mit mehr als 15 000 Einwohnern auf je 100 000 Einwohner berechnet. Aus Rosenthal.

Volkskrankheiten und ihre Bekämpfung. Von Privatdozent Dr. W. Rosenthal. — 168 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und Diagrammen. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Es werden die verheerendsten und besterforschten Seuchen, Cholera, Pest, Typhus, Diphterie, Wechselfieber, Pocken und Tuberkulose nach ihren Ursachen, der Art ihrer Verbreitung und den erfolgreichsten Maßnahmen zur Verhütung und Heilung besprochen. Insbesondere wird die Mannigfaltigkeit der Übertragungswege, der Abwehrmittel und die Bedeutung öffentlicher, sozialer Maßregeln hervorgehoben. Aus diesen Erfahrungen werden dann allgemeinere Regeln abgeleitet und ein Überblick gegeben über die anderen, selteneren oder noch nicht so gut erforschten Infektionskrankheiten, die für Deutschland von Belang sind.

Die moderne Chirurgie für gebildete Laien. Von Geheimrat Prof. Dr. H. Tillmanns. 8°. 160 Seiten mit 78 Abbildungen und 1 farbigen Tafel. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein Buch wie das vorliegende kann der Anerkennung der Ärzte wie der Laien in gleichem Maße sicher sein. Es enthält genau so viel, als ein gebildeter Laie von dem gegenwärtigen Stand der Chirurgie wissen muß und soll, und es kann, wenn die darin enthaltenen Lehren auf fruchtbaren Boden fallen, dem Kranken nur Nutzen stiften."

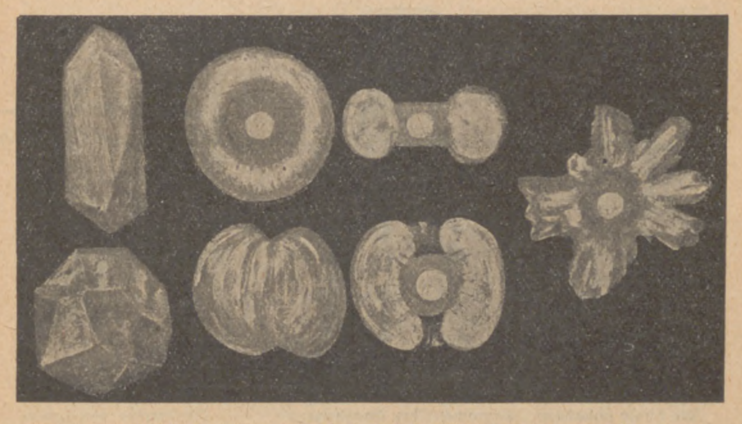
Phil. klinische Wochenschrift. 1908. 3. Mai.

Die vulkanischen Gewalten der Erde und ihre Erscheinungen. Von H. Haas, Prof. a. d. Univ. Kiel. 8°. 146 S. mit zahlr. Abb. Geheftet M. 1.— In Originalleinenband M. 1.25

„Mit den vulkanischen Gewalten der Erde, ihren Ausbrüchen, Entstehungsursachen usw. macht uns in vorliegendem Büchlein der Verfasser bekannt. Das Buch ist sehr interessant geschrieben und mit zahlreichen wohlgelungenen Abbildungen versehen. Auch den heißen Quellen, den Thermen, widmet der Verfasser eine anschauliche Besprechung, so daß wir es auch denen, die hierüber eine gemeinfaßliche Darstellung wünschen, bestens empfehlen können.“ Vulkan. Nr. 25. VIII. Jahrg.

Das Reich der Wolken und der Niederschläge. Von Prof. Dr C. Kassner. 160 S. mit zahlr. Abb. u. Tafeln. Geh. Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Es wird zunächst gezeigt, wie durch Verdunstung Wasserdämpfe in die Atmosphäre gelangen, wie die Luftfeuchtigkeit gemessen wird, wie die Bildung von Nebel und Wolken vor sich geht, was deren Form, Farbe, Höhe und Geschwindigkeit bedingt und wie Bewölkung und Sonnenschein durch Messung bedingt werden. Mit der Niederschlagsbildung befaßt sich der zweite Teil des Büchleins; die Bildung des Regens, des Schnees, des Graupelns, des Hagels wird behandelt, eine Anleitung zur Berechnung und Messung der Niederschlagsmenge gegeben und die Niederschläge fördernder und hemmender Faktoren (Gebirge, Land, Meer, Wald usw.) untersucht. Karten zeigen die Verteilung der Niederschläge in den verschiedensten Erdteilen.



Schloßen gefallen am 2. Juli 1897 in Kärnten (5—13 cm groß).
Aus Kassner, Das Reich der Wolken.

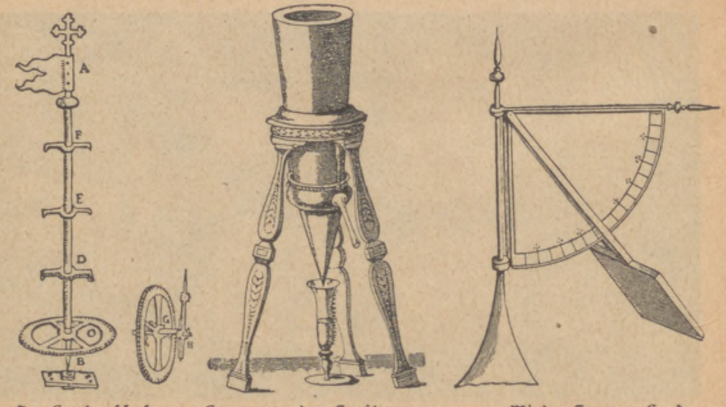
Das Wetter und sein Einfluß auf das praktische Leben. Von Prof. Dr. C. Kassner. 8°. 154 Seiten mit zahlr. Abb. u. Karten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenbd. Mark 1.25

„Die kleine Schrift ist in klar fließender Sprache geschrieben, und der Inhalt bietet mehr als der Titel verspricht. Es werden nicht nur die Naturgesetze, auf denen sich die Witterungskunde als Wissenschaft aufbaut, sachgemäß durchgenommen, sondern es wird auch gezeigt, wie sich die Wetterkunde als Zweig der Meteorologie historisch entwickelt hat und welchen großen Wert sorgfältige Aufzeichnungen über den Verlauf der Witterung für das öffentliche und private Leben besitzen . . . Da man oft noch sehr irrtümlichen Auffassungen über den Wert der Witterungskunde begegnet, so ist dem kleinen inhaltreichen Werke größte Verbreitung zu wünschen . . .“

Naturwissensch. Rundschau Nr. 50. XXIII. Jahrg.

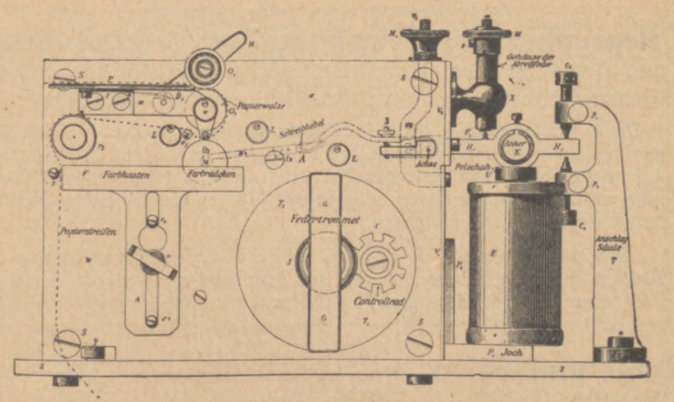
Die Elektrizität als Licht- und Kraftquelle. Von Privatdozent Dr. P. Eversheim. 8°. 129 S. mit zahlr. Abb. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Heute ist das Verwendungsgebiet der Elektrizität ein so außerordentlich ausgedehntes, daß wohl ein jeder mehr oder weniger mit ihr in Berührung kommt. Deshalb kann man es nur dankbar begrüßen, wenn auch dem Laien durch ein so klar geschriebenes Büchlein ein Einblick eröffnet wird und in großen Zügen die Grundbegriffe der Elektrotechnik dargelegt werden. . . . Die sorgfältig gezeichneten Abbildungen beleben die Darstellung.“ Elektrochemische Zeitschrift. Heft 7, 1907.



Im Hause ablesbare Windfahne. — Hygrometer des Großherzogs Ferdinand II. v. Toskana. — Windmesser von Hooke.

Aus Kassner, Das Wetter.



Morseapparat. Aus Hamacher, Telegraphie und Telephonie.

Hörbare, Sichtbare, Elektrische und Röntgen-Strahlen.

Von Geh. Rat Prof. Dr. Fr. Neesen. 134 S. mit zahlr. Abb. Geheftet M. 1.— In Originalleinenband M. 1.25

Eine Einführung in eines der wichtigsten und interessantesten Gebiete der Physik. Es werden behandelt 1. die Erscheinungen und Eigenschaften fortschreitender und stehender Wellen. 2. die akustischen Erfahrungen. 3. die Wellen, auf welche wir durch unser Auge aufmerksam gemacht werden, einschließlich der Wärmewellen. 4. die Hauptgrößen der Elektrizität wie Spannung, Strom, Widerstand, die Entstehung elektrischer Wellen und deren Benutzung in der drahtlosen Telegraphie. 5. Strahlenförmig sich ausbreitende Wirkungen, denen keine Wellen zugrunde liegen: Entladung elektrischer Spannungen in luftverdünnten Räumen, Kathodenstrahlen und Röntgenstrahlen. 6. die Wirkungen der radioaktiven Körper.

Einführung in die Elektrochemie.

Von Prof. Dr. Bermbach. 8°. 144 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. Geheftet Mark 1.— Gebunden Mark 1.25

„Wir freuen uns deshalb, daß ein so wichtiges Forschungsgebiet, dem auch die technische Industrie eine reiche Ernte verdankt, im Rahmen einer populär-wissenschaftlichen Sammlung die ihm gebührende Berücksichtigung gefunden hat. Der Verfasser hat es verstanden, gemeinverständlich zu schreiben. Von der Sprache der Mathematik wird fast kein Gebrauch gemacht. Um so größeres Gewicht wird darauf gelegt, dem Leser die fundamentalsten Gesetze verständlich zu machen . . . . die jedem Leser an Hand zahlreicher klarer Figuren einen Überblick und Einblick in die neueren Theorien der Elektrochemie und ihre Anwendungen geben und zu weiteren Studien anregen."

Zentralblatt f. Pharmazie und Chemie. Nr. 25, IV. Jahrgang.

Telegraphie und Telephonie. Von Telegraphendirektor und Dozent F. Hamacher. 8°. 155 S. mit 115 Abbildungen. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Dieser Leitfaden will, ohne Fachkenntnisse vorauszusetzen, die zum Verständnis und zur Handhabung der wichtigsten technischen Einrichtungen auf dem Gebiete des elektrischen Nachrichtenwesens erforderlichen Kenntnisse vermitteln, insbesondere aber in den Betrieb des Reichstelegraphen- und Telephonwesens einführen.

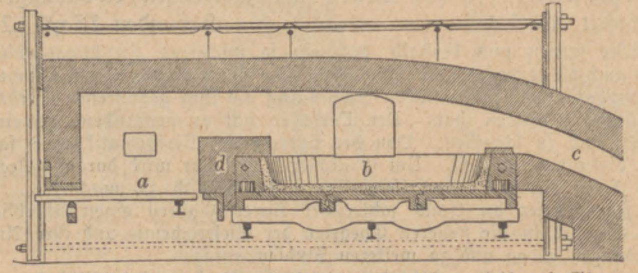
„Die Ausdrucksweise ist knapp, aber klar; die Ausstattung des Werkes ist gut. Laien werden sich aus dem Buche mühelos einen Überblick über die Einrichtungen des Telegraphen- und Fernsprechbetriebes verschaffen können.“ Elektrotechnische Zeitschrift. Heft 44. 1908.

Kohle und Eisen. Von Prof. Dr. Binz. 8°. 136 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

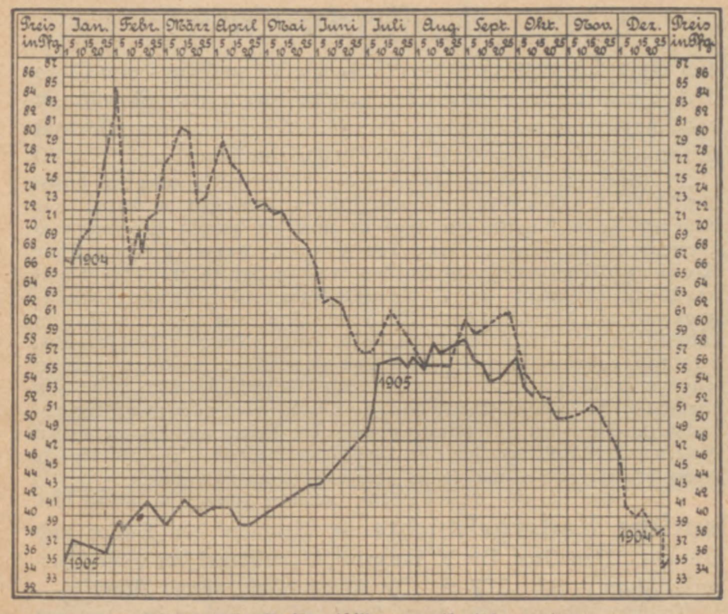
Das wirtschaftliche Leben und damit ein großer Teil unserer Kultur werden von Kohle und Eisen beherrscht. Die Notwendigkeit, sich über diese Gebiete zu orientieren, besteht darum für jeden, dem das Verständnis der treibenden Kräfte in der menschlichen Entwicklung Bildungsbedürfnis ist. Zum erstenmal hat Verf. deshalb versucht, in gemeinverständlicher Darstellung einen Überblick zu geben über die Gewinnung von Kohle und Eisen, wie über die von ihnen abhängigen Industrien des Lichtes, der Kälteerzeugung, der Produkte des Stein- und Braunkohlenteeres und anderer kleiner dahingehöriger Industriezweige.

Das Holz. Von Forstmeister H. Kottmeier, Doz. a. d. landwirtsch. Hochschule zu Berlin, Dr. F. Uhlmann u. Dr. B. Eichholz. Mit zahlr. Abb. Geheftet M. 1.— In Originalleinenband M. 1.25

Das Bändchen will den Leser einführen in die natürlichen und technischen Eigenschaften des Holzes, seine Gewinnung und Verwendung, sowie seine Bedeutung für den Welthandel und die Industrie.



Längsdurchschnitt durch einen Puddelofen. Aus Binz, Kohle und Eisen



Baumwollpreise für middling, amerikanisch, 1904/05.

Die Rohstoffe der Textilindustrie. Von Geh. Regierungsrat Dipl. Ingenieur H. Glafey. 144 S. mit zahlr. Abb. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

Das mit einer großen Zahl von Abbildungen ausgestattete Bändchen behandelt die natürlichen und künstlichen Rohstoffe der Textilindustrie nach ihrem Vorkommen, ihrer Gewinnung und ihren physikalischen Eigenschaften, mit besonderer Rücksicht auf ihre Bedeutung für die Textilindustrie und auf die seit einer Reihe von Jahren sich mit Erfolg geltend machenden Bestrebungen, unsere Kolonien für die Gewinnung der textilen Rohstoffe mehr und mehr zu erschließen.

Unsere Kleidung und Wäsche in Herstellung und Handel. Von Direktor B. Brie-Berlin, Prof. Schulz-Krefeld, Dr. Kurt Weinberg-Charlottenburg. 136 S. Geh. M. 1.— In Origb. M. 1.25

Eines der interessantesten Gebiete unseres wirtschaftlichen Lebens wird hier von ersten Kennern geschildert. Die anziehende Darstellung führt uns durch die Riesenbetriebe unserer ersten Konfektionsfirmen, und zeigt uns Industrie und Heimarbeit am Werke, die Ansprüche des modernen Menschen und die Launen der Mode zu befriedigen.

Wertvolle Geschenkwerke

Aus den Tagen Bismarcks. Politische Essays von Otto Gildemeister. Herausgegeben von der literarischen Gesellschaft des Künstlervereins Bremen. Gr. 8°. 232 S. m. einem Portrait Gildemeisters. Geheftet M. 4.40 In Originalleinenband M. 4.80

„. . . Aber es ist gleichwohl nicht die Form, die zumeist an diesen Artikel fesselt. Das Gewicht ihres Inhalts überwiegt durchaus. Sie begleiten die wichtigsten Hergänge in einer an großen Ereignissen so überreichen Zeit. Kaum eine der Fragen, deren Lösung über Wohl und Wehe unseres Volkes entscheiden sollte, bleibt unberührt, und von den Persönlichkeiten, die handelnd eingreifen, wird eine ganze Reihe wieder vor unseren Augen lebendig .... Wir wüßten kein Buch gleichen Umfanges, das so geeignet wäre, ohne Systematik politisch zu bilden und zu erziehen .... Sie reden zum Bürger, aber noch mehr zum Menschen; sie spenden staatsmännische Lehre, aber noch mehr Lebensweisheit. Sie holen ihre Vergleiche und ihre Belege aus all den weiten Gebieten der Bildung, die ihr Verfasser beherrscht. So spannen sie jeden, der für reiches und feines Geistesleben empfänglich ist."

Geh. Rat Prof. Dietrich Schäfer. Kölnische Zeitung. 16. Oktober 1908.

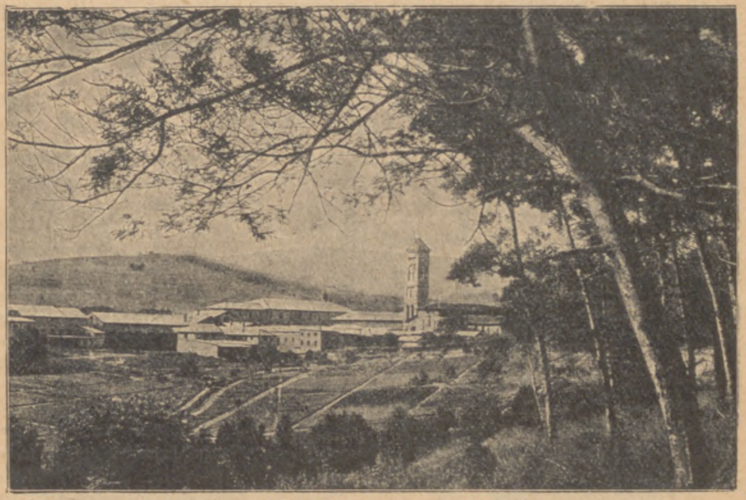
Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer. Von Prof. Dr. K. Hampe. (Bibliothek der Geschichtswissenschaft.) 8°. 277 S. In Originalleinenband Mark 4.—

„Professor Hampe führt seine Leser auf die Höhen des deutschen Mittelalters, in jene Zeit, die noch heute wie wenige andere die Phantasie zu fesseln vermögen, in die Tage der ersten Salier, des Investiturkampfes, da Heinrich IV. nach Canossa pilgern mußte, in die Tage Barbarossas und Friedrichs II. Die Darstellung ist wohl berufen, in dem heutigen Gegenwartstreiben etwas von dem tiefinnerlichen Anteil wiederzuerwecken, mit dem unsere Väter sich in die vergangenen Zeiten deutscher Kaiserherrlichkeit versenkten." Hamburger Nachrichten. 25. Dez. 1908.

Die Vereinigten Staaten von Amerika. Von Prof. Dr. Paul Darmstaedter. (Bibliothek der Geschichtswissenschaft.) 8°. 248 S. In Originalleinenband Mark 4.—

„Prof. Paul Darmstaedter schildert den Werdegang und die Entwicklung der Vereinigten Staaten von Nordamerika sowie deren heutige Zustände und ihre Aufgaben für die Zukunft. Diesem Buche kann man uneingeschränktes Lob erteilen, es ist glänzend geschrieben und erschöpft in kurzer Darstellung das interessante Thema völlig. ... Gerade heute, wo dieses Land überhaupt für uns Europäer eine Bedeutung gewonnen, die es zu einem internationalen Faktor gemacht hat, muß ein solches Buch im höchsten Grade erfreuen, und wir wünschen deshalb auch der ganzen Folge bestes Gedeihen."

Univ.-Prof. Dr. Ottokar Weber, Prag.
Neue freie Presse. November 1908.



Marianhill. Aus Passarge, Südafrika.

Südafrika. Eine Landes-, Volks- und Wirtschaftskunde von Prof. Dr. Siegfried Passarge. gr. 8⁰. 367 Seiten mit über 50 Abbildungen, zahlreichen Profilen und 33 Karten. Geschmackvoll brosch. Mk. 7.20 In Originalleinenbd. Mk. 8.—

„Alles in allem genommen ist Passarges Werk das beste augenblicklich über Südafrika, seine Landes-, Volks- und Wirtschaftskunde als Ganzes geschriebene Buch. Es ist ein echt geographisches Werk im modernen Sinne."

Max Friedrichsen, Bern. (Deutsche Literaturzeitung. Nr. 3, 29. Jahrgang, 1908.)

„Unter Mithilfe der neuesten Beobachtungen, sowie unter Verwertung guter photographischer Aufnahmen hat der Verfasser ein überaus klares, auf der Höhe des heutigen Wissens stehendes Gesamtbild von Südafrika zu entrollen verstanden, das sicherlich Anklang finden wird. . . . . . So ist S. Passarge wie kein anderer lebender wissenschaftlicher Geograph vorgebildet und befähigt, ein kritisches Gesamtbild dieses an Bedeutung von Jahr zu Jahr wachsenden Gebietes zu entwerfen. Dazu kommen ihm seine ärztlichen Kenntnisse für die scharfe Erfassung der interessanten anthropologischen und ethnographischen Verhältnisse der Eingeborenen sehr zu statten. . . . . Man greife zu dem Buche selbst, das wohl niemand ohne Befriedigung aus der Hand legen wird."

Univ.-Professor Dr. Fritz Regel, Würzburg. (Frankfurter Zeitung, Nr. 312.)

„Wir dürfen Passarges neues Buch als wahren Schatzkasten und als Fundgrube für die neueste Belehrung über Südafrika betrachten."

Hamburger Fremdenblatt, 3. November 1907.

C. G. Naumann, Lpzg.

Der Deutsche Wald. Von Prof. Dr. M. Buesgen. 184 S. mit zahlr. Abb. u. Taf. In Originalleinenbd. M. 1.80

Verfasser führt uns durch die Kiefernwälder des Ostens, die Auenwälder der Elbniederung, durch den Spreewald, durch die Eichen-, Tannen- und Fichtenwälder unseres Mittelgebirges, durch die urweltartigen Bestände im Norden und Süden des Gebietes, selbst bis in unsere Kolonien, und wir lernen Wesen und Wert des deutschen Waldes verstehen, seine Eigenart lieben und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen beobachten. Überall ist auf die Beziehung des Waldes zum Menschen das Hauptgewicht gelegt. Wir werden in die Tätigkeit des Forstmannes eingeweiht, sehen den Köhler bei der Arbeit, wohnen dem Fällen, dem Transporte und der Verarbeitung der Bäume bei, bis uns ein Rundgang im Mannheimer Hafen die Bedeutung des deutschen Holzhandels zeigt.

Reptilien- und Amphibienpflege. Von Dr. P. Krefft. 152 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband. M. 1.80

Die Beobachtung des Tierlebens bildet eine unerschöpfliche Quelle stiller Freuden für jeden echten Naturfreund. Sie ist ihm eine willkommene Erholung nach des Tages Last und Mühen; sein Bestreben wird also darauf gerichtet sein, sie sich Tag für Tag verschaffen zu können. Hierzu dient das Terrarium. Um aber dauernd seine Freude an seinen kaltblütigen Pfleglingen haben zu können, bedarf es einer mehr als oberflächlichen Kenntnis ihrer Lebensgewohnheiten. Diese zu vermitteln ist die Aufgabe unseres Buches, das uns eine Anleitung gibt für die Anlage und Einrichtung der Behälter und der Pflege ihrer Insassen.

Aus Deutschlands Urgeschichte. Von G. Schwantes. 191 Seiten mit zahlr. Abb. In Originalleinenband Mark 1.80

Wie eine spannende Erzählung liest sich dies Buch, das uns unter Verwertung der neuesten prähistorischen und anthropologischen Forschung und unter Berücksichtigung der bisherigen Funde in lebensvollen Bildern die gewaltige Entwicklung vorführt, die unsere Vorfahren durchlaufen haben von dem ersten Auftreten des Menschen in Europa überhaupt bis zum Eindringen römischer Kultur in Deutschland. Wir lernen die Kulturen der Stein-, Kupfer-, Bronze- und Eisenzeit kennen, durchwandern Jahrtausende und sehen wie sich allmählich der Kelte und der Germane aus einem unstäten Jäger zum seßhaften Ackerbauer entwickelt. Die Darstellung hält sich frei von allen unreifen Hypothesen und bietet nur das, was mit einiger Sicherheit von der Wissenschaft erkannt ist.



Die Parasiten der Menschen und Tiere. Von Generaloberarzt a. D., Dr. von Linstow. Mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband. M. 1.80

Das Vorkommen von lebenden Tieren in lebenden Menschen und Tieren hat von jeher die Aufmerksamkeit der Naturfreunde auf sich gezogen, und besonders merkwürdig wird diese Erscheinung, wenn wir nach den Lebensbedingungen dieser Schmarotzer fragen, nach ihrer Entwicklung, ihrem Bau sowie nach der Art und Weise, wie sie in den Menschen- und Tierkörper hineingelangen und wie ihre Brut wieder ins Freie kommt. Wir erfahren, wenn wir uns eingehender mit den Schmarotzern beschäftigen, daß manche von ihnen ihren Trägern gar keinen Schaden bringen, während andere unbequem werden, noch andere aber nicht nur schlimme Krankheiten, sogar den Tod zur Folge haben. Die gefährlichsten der Schmarotzer sind die winzig kleinen pflanzlichen, welche die schwersten Krankheiten und furchtbarsten Seuchen hervorrufen, an denen Hunderttausende zugrunde gehen können.

Bilder aus dem Ameisenleben. Von H. Viehmeyer. 160 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband. M. 1.80

„Bilder aus dem Ameisenleben" hat der Verfasser eine Sammlung von kleinen Aufsätzen genannt, die den Zweck verfolgen, den Naturfreund in angenehmer Weise mit dem Wichtigsten aus dem eigenartigen Leben der Ameisen bekannt zu machen. Das Hauptgewicht ist auf die Schilderung gelegt. Wo es ging, hat der Schreiber dieses Büchleins seine eigenen Betrachtungen verwertet; manche der Bilder sind daher vom ersten bis zum letzten Worte der Natur geradezu abgeschrieben.

Die Photographie. Von W. Zimmermann. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und auf Tafeln. In Originalleinenband Mark 1.80

Die Photographie ist durch die Erfindung der hochempfindlichen Trockenplatte so vereinfacht worden, daß viele die vorhandenen Schwierigkeiten unterschätzen. Mit dem einfachen — meist sinnlosen — Knipsen ist es nun doch nicht getan! Der Verfasser hat sich bemüht, die Bedingungen klarzulegen, die für eine gute Aufnahme notwendig sind; er will den Amateur von dem Zufall befreien und ihm dafür bei seiner Arbeit Sicherheit und Vertrauen geben. Für diese ist aber besonders nötig das Verständnis der optischen und chemischen Vorgänge, die das photographische Bild hervorbringen. Der Vermittlung dieses Verständnisses hat das Hauptbestreben des Verfassers gegolten.

Die dem Werkchen beigefügten Strichzeichnungen sind sämtlich Originale; sie sollen die optischen Darlegungen unterstützen. Die Fehlaufnahmen wollen dem Anfänger recht eindringlich vor Augen führen, wie sich die Nichtbeachtung der gegebenen Regeln bei dem Resultat der Arbeit rächt.

